

LS

LÉVI-STRAUSS

Tristi Tropici

ilSaggiatore



Maestri del '900

Tascabili
227
Maestri del '900

sito & eStore - www.ilsaggiatore.com
Twitter - twitter.com/ilSaggiatoreED
Facebook - www.facebook.com/ilSaggiatore

© Plon, Paris 1955

© il Saggiatore S.p.A., Milano 2011
Prima edizione: il Saggiatore, Milano 1960
Nuova edizione La Cultura: il Saggiatore, Milano 2008
Titolo originale: *Tristes Tropiques*

Claude Lévi-Strauss

Tristi Tropici

Traduzione di Bianca Garufi

ilSaggiatore



Tristi Tropici

per Laurent

Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere,
cadentque

LUCREZIO, *De Rerum Natura*, III, 969

PRIMA PARTE

Fine dei viaggi

1. Partenza

Odio i viaggi e gli esploratori, ed ecco che mi accingo a raccontare le mie spedizioni. Ma quanto tempo per decidermi! Sono passati quindici anni da quando ho lasciato per l'ultima volta il Brasile e durante tutto questo tempo ho progettato spesso di metter mano a questo libro; ogni volta una specie di vergogna e di disgusto me l'ha impedito. Suvvia! Occorre proprio narrare per disteso tanti particolari insipidi e avvenimenti insignificanti? Nella professione dell'etnografo non c'è posto per l'avventura: questa non costituisce che un impaccio; incide sul lavoro effettivo col peso di settimane o mesi perduti in cammino, di ore oziose mentre l'informatore se ne va per i fatti suoi; della fame, della fatica, a volte della malattia, e, sempre, di quelle mille *corvées* che logorano le giornate in pura perdita, e riducono la pericolosa vita nel cuore della foresta vergine a una specie di servizio militare. Che occorran tanti sforzi e inutili spese per raggiungere l'oggetto dei nostri studi, non dà alcun valore a ciò che si dovrebbe considerare piuttosto come l'aspetto negativo del nostro mestiere. Le verità che andiamo a cercare così lontano valgono soltanto se spogliate da quelle scorie. Certo, si possono consacrare sei mesi di viaggio, di privazioni e di avvilita stanchezza al reperimento (che richiederà qualche giorno e, a volte, qualche ora) di un mito inedito, di un nuovo istituto matrimoniale, di un elenco completo di nomi di clan, ma questo residuo della memoria (... alle 5.30 del mattino entrammo nella rada di Recife mentre i gabbiani stridevano e le barche dei mercanti di frutta esotica facevano ressa attorno allo scafo...), un ricordo così esiguo merita che io prenda la penna per fissarlo?

Tuttavia, questo genere di racconti riscuote un successo che per me rimane incomprensibile. L'Amazzonia, il Tibet e l'Africa invadono le vetrine sotto forma di libri di viaggio, resoconti di spedizioni e album di fotografie, dove la preoccupazione dell'effetto è troppo preponderante perché il lettore possa valutare la testimonianza che gli è offerta. Anziché una sollecitazione nel suo spirito critico, il lettore richiede sempre più questo genere di cibo e ne ingurgita quantità prodigiose.

È un mestiere, oggi, essere esploratori: mestiere che non consiste, come si potrebbe credere, nello scoprire, dopo uno studio prolungato, fatti rimasti ignoti, ma nel percorrere un numero considerevole di chilometri raccogliendo immagini fisse o animate, preferibilmente a colori, grazie alle quali si possa per parecchi giorni di seguito affollare una sala di ascoltatori, a cui le cose più ovvie e banali sembreranno

tramutarsi miracolosamente in rivelazioni per il solo motivo che l'autore, invece di compilarle senza muoversi, le avrà santificate con un percorso di ventimila chilometri.

Che cosa ascoltiamo in quelle conferenze e che cosa leggiamo in quei libri? L'inventario delle casse trasportate, le malefatte del cagnolino di bordo e, commisti agli aneddoti, slavati frammenti di informazioni che da secoli si trascinano in tutti i manuali e che una dose poco comune di impudenza, per quanto in giusto rapporto con l'ingenuità e l'ignoranza dei consumatori, non si perita di presentare come una testimonianza, o addirittura come una scoperta originale. Vi sono senza dubbio delle eccezioni, e ogni epoca ha conosciuto apprezzabili esploratori; fra quelli che si dividono oggi il favore del pubblico ne citerei volentieri uno o due. Ma il mio scopo non è di denunciare mistificazioni o di assegnare diplomi, bensì di comprendere un fenomeno morale e sociale tipico della Francia e recentemente apparso anche tra noi.

Non si viaggiava molto una ventina d'anni fa, e non erano certo le Sale Pleyel piene cinque o sei volte più della loro capienza, che ospitavano i narratori di viaggi, ma, unico posto a Parigi per questo genere di manifestazioni, un piccolo anfiteatro oscuro, gelido, mezzo rovinato, in un vecchio padiglione in fondo al Jardin des Plantes. La Società degli amici del museo vi organizzava ogni settimana, e forse vi organizza ancora, conferenze di scienze naturali. L'apparecchio di proiezione, a mezzo di lampade troppo deboli, mandava su uno schermo troppo grande ombre imprecise, di cui il conferenziere, con il naso incollato alla parete, mal percepiva i contorni, e che il pubblico confondeva con le macchie di umidità sparse sul muro. Ancora un quarto d'ora dopo l'ora annunciata ci si domandava con angoscia se vi sarebbero stati degli ascoltatori oltre i pochi che abitualmente occupavano qua e là i gradini. Proprio nel momento in cui si cominciava a disperare, la sala si riempiva a metà di bambini accompagnati da madri e governanti, gli uni felici di un diversivo gratuito, le altre stanche del chiasso e della polvere di fuori. Davanti a questa mescolanza di tarlati fantasmi e di marmaglia impaziente – suprema ricompensa di tanti sforzi, preoccupazioni e lavoro – ci si valeva del diritto di sciorinare un tesoro di ricordi, definitivamente raggelati, davanti a un simile uditorio, e, parlandone in quella penombra, si aveva l'impressione di sentirseli staccare da dosso e cadere a uno a uno come sassi in fondo a un pozzo.

E questo era il ritorno, solo di poco più sinistro della solennità della partenza: un banchetto offerto dal Comitato franco-americano in un palazzo del viale oggi dedicato a Franklin D. Roosevelt; una dimora disabitata dove, per l'occasione, un trattore era venuto due ore prima a installare il suo accampamento di fornelli e di stoviglie, e in cui persisteva un odore di desolazione che una sommaria aerazione non era riuscita a eliminare.

Poco abituati sia alla dignità di un simile luogo sia alla polverosa noia che esalava, seduti intorno a una tavola troppo piccola per quella sala troppo grande, della quale si era avuto appena il tempo di spazzare la parte centrale, quella occupata dalla tavola, prendevano contatto per la prima volta, uno con l'altro, giovani professori che avevano appena debuttato nei nostri licei di provincia e che il capriccio un po' perverso dello psichiatra Georges Dumas faceva passare bruscamente dagli umidi inverni trascorsi nelle camere mobiliate dei piccoli centri, impregnate di odore di *grog*, di cantina e di cenere spenta, ai mari tropicali e ai piroscafi di lusso, tutte

esperienze, queste, ben lontane dall'immagine ineluttabilmente falsa che, com'è fatale, ce ne eravamo formati.

Ero stato allievo di Georges Dumas all'epoca del *Trattato di psicologia*. Una volta alla settimana, non ricordo se fosse il giovedì o la domenica mattina, egli riuniva gli studenti di filosofia in una sala della clinica di Sant'Anna, che aveva la parete di fronte alle finestre interamente coperta di pitture di alienati. Ci sentivamo già esposti a una particolare specie di esotismo; Dumas insediava su un podio il suo corpo robusto, tagliato con l'accetta, sormontato da una testa bitorzoluta che somigliava a una grossa radice imbiancata e levigata da una lunga permanenza in fondo al mare. Il suo pallore cereo rendeva uniformi il viso e i capelli bianchi tagliati molto corti a spazzola e la barbetta altrettanto bianca che cresceva in tutti i sensi. Questo strano relitto vegetale, ancora irto di radici, diventava di colpo umano, grazie a uno sguardo nerissimo che accentuava il candore della testa, contrasto che si ripeteva tra la camicia bianca dal colletto inamidato e rivoltato, e il cappello a larghe falde, la cravatta alla Lavallière e il vestito sempre neri.

Le sue lezioni non insegnavano gran che: non le preparava mai, conscio com'era del fascino fisico che esercitava sul suo uditorio il gioco espressivo delle sue labbra deformate da un tic nervoso e soprattutto la sua voce rauca eppur melodiosa: autentica voce di sirena, le cui strane inflessioni non ricordavano soltanto il languedoc natale; ma, più che a inflessioni regionali, faceva pensare alle modulazioni arcaiche del francese parlato, così come la voce e il viso evocavano, nei due ordini sensibili, uno stesso stile, rustico a un tempo e incisivo: quello degli umanisti del XVI secolo, medici e filosofi, di cui, per l'aspetto esteriore e per lo spirito, sembrava perpetuare la razza.

La seconda ora e a volte la terza erano dedicate alle esperienze sui malati. Assistevamo allora a straordinarie scenette fra la smaliziata pratica del maestro e i diversi soggetti, i quali, allenati da anni di ospedale psichiatrico a ogni esercizio di questo tipo, sapendo benissimo che cosa ci si aspettava da loro, fingevano disturbi a comando o resistevano al domatore quanto era necessario per offrirgli l'occasione di un pezzo di bravura. Pur non cadendo nel tranello, gli ascoltatori si lasciavano volentieri affascinare da queste dimostrazioni di virtuosismo. Quando ci si era meritata l'attenzione del maestro venivamo compensati con l'assegnazione di un malato per un colloquio particolare. Nessuna presa di contatto con indiani selvaggi mi ha intimidito di più del colloquio avuto una mattina con una vecchia signora, tutta infagottata di lana, che si credeva un'aringa imputridita in mezzo a un blocco di ghiaccio, apparentemente intatta, minacciata però di disgregarsi non appena l'involucro protettore fondesse.

Questo scienziato, un po' mistificatore, animatore di lavori di sintesi, il cui ampio disegno restava al servizio di un positivismo critico molto deludente, era un uomo di grande nobiltà e doveva dimostrarmelo più tardi, l'indomani dell'armistizio e poco tempo prima della sua morte, allorché quasi cieco e già in ritiro nel suo villaggio natale di Lédignan, aveva voluto scrivermi una lettera piena di discrezione e di sollecitudine il cui unico scopo era di affermare la sua solidarietà con le prime vittime degli avvenimenti.

Ho sempre rimpianto di non averlo conosciuto nella sua piena giovinezza, quando, bruno e abbronzato come un conquistatore e tutto in fermento per le prospettive

scientifiche aperte alla psicologia nel XIX secolo, era partito alla conquista spirituale del Nuovo mondo. In quella specie di colpo di fulmine che stava per prodursi fra lui e la società brasiliana, si è certamente manifestato un misterioso fenomeno quando due frammenti di un'Europa vecchia di quattrocento anni – alcuni elementi della quale si erano conservati da un lato in una famiglia protestante meridionale, e dall'altro in una borghesia molto raffinata e un po' decadente che, a ritmo rallentato, viveva sotto i tropici – si sono incontrati, riconosciuti e quasi rinsaldati. L'errore di Georges Dumas è stato di non essersi reso conto del carattere assolutamente archeologico di questo ritrovamento. L'unico Brasile che aveva saputo sedurre (e al quale un breve periodo di potere avrebbe dato l'illusione di essere l'autentico) era quello dei latifondisti che progressivamente tendevano a convertire i loro capitali in investimenti industriali a partecipazione straniera, e che cercavano una copertura ideologica in un parlamentarismo compiacente, alla buona: quegli stessi che i nostri studenti, che discendevano da immigrati di recente data o dalla nobiltà campagnola legata alla terra e rovinata dalle fluttuazioni del commercio mondiale, chiamavano con rancore il *grão fino*, «il gran fino», cioè la crema, il meglio del paniere. Cosa strana: la fondazione dell'Università di São Paulo, grande opera nella vita di Dumas, avrebbe dato a questi ceti modesti la possibilità di iniziare la propria ascesa ottenendo i diplomi che avrebbero aperto loro le porte delle cariche amministrative, tanto che la nostra missione universitaria ha contribuito a formare una nuova *élite* la quale doveva staccarsi da noi man mano che Dumas e il Quai d'Orsay dopo di lui si rifiutavano di riconoscerla come la nostra più preziosa creazione, anche se perseguiva il compito di scardinare un feudalesimo che ci aveva, sì, introdotti in Brasile, ma per servirgli in parte come cauzione e in parte come passatempo.

Ma, la sera del pranzo Francia-America, non ci rendevamo conto, i miei colleghi e io – e con noi le nostre mogli – del ruolo che involontariamente avremmo sostenuto nella evoluzione della società brasiliana. Eravamo troppo occupati a sorvegliarci l'un l'altro, attenti agli eventuali passi falsi; eravamo stati avvertiti da Georges Dumas che avremmo dovuto condurre lo stesso tenore di vita dei nostri nuovi maestri; frequentare l'Automobil Club, i casinò e i campi di corse. Tutto ciò sembrava sbalorditivo a dei giovani professori che avevano guadagnato fino allora ventiseimila franchi all'anno e – tanto pochi erano i candidati all'espatrio – anche dopo che ci furono triplicati gli stipendi.

«Soprattutto dovete essere sempre ben vestiti» ci aveva detto Dumas; e per rassicurarci aggiungeva con un candore commovente che avremmo potuto ottenere questo senza grande spesa non lontano dalle Halles, in un magazzino detto *À la croix de Jeannette* di cui egli stesso aveva sempre avuto a lodarsi quando era giovane studente di medicina a Parigi.

2. In navigazione

Non c'immaginavamo in ogni caso che il nostro piccolo gruppo fosse destinato, durante i quattro o cinque anni che seguirono, a costituire – salvo rare eccezioni – tutto il pubblico di prima classe nei piroscafi misti della Compagnia dei trasporti marittimi, in servizio sulle linee dell'America del Sud. Ci veniva offerta la seconda classe sul solo piroscafo di lusso che faceva quella rotta, o la prima sulle navi più modeste. Gli intriganti sceglievano la prima formula pagando la differenza di tasca propria; speravano così di avere contatti con gli ambasciatori e di ricavarne problematici vantaggi. Noi preferivamo i piroscafi misti che impiegavano sei giorni di più facendo molti scali, ma dei quali eravamo i padroni.

Vorrei oggi aver apprezzato al suo giusto valore, venti anni fa, il lusso inaudito, il privilegio regale, di poter occupare, in soli otto o dieci passeggeri, il ponte, le cabine, il *fumoir* e la sala da pranzo di prima classe su un piroscafo concepito per ospitare cento o centocinquanta persone. In mare per diciannove giorni, quello spazio che l'assenza altrui rendeva quasi senza confini, era per noi un regno! Un regno che si muoveva con noi. Dopo due o tre traversate, ritrovavamo i nostri piroscafi e le nostre abitudini; e riconoscevamo per nome, prima ancora di salire a bordo, tutti quegli eccellenti *stewards* marsigliesi, baffuti e calzati di solide scarpe, che esalavano un potente odore di aglio mentre deponavano sui nostri piatti le *suprêmes* di pollo e i filetti di rombo. I pasti, già in previsione pantagruelici, lo diventavano ancora di più poiché eravamo così pochi a consumare la cucina di bordo.

La fine di una civiltà, il principio di un'altra, il nostro mondo che all'improvviso scopriva di essere diventato troppo piccolo per gli uomini che lo abitano, tutte queste verità mi sono state rese più evidenti, non tanto dalle cifre, dalle statistiche o dalle rivoluzioni, quanto dalla risposta avuta al telefono, qualche settimana fa, mentre accarezzavo l'idea – quindici anni dopo quei primi viaggi – di ritrovare la mia giovinezza visitando nuovamente il Brasile: in ogni caso, mi dissero, avrei dovuto prenotare il posto quattro mesi prima!

E io pensavo che, dopo l'istituzione dei servizi aerei per passeggeri fra l'Europa e l'America del Sud, solo pochi stravaganti avrebbero viaggiato ancora per mare! Ahimè, è proprio una grande illusione credere che l'invasione di un elemento ne liberi un altro! Malgrado i Constellations, il mare non ritrova la sua quiete, così come le lottizzazioni in serie della Costa Azzurra non ci restituiscono i dintorni campestri di

Parigi.

Il fatto è che, fra le traversate meravigliose del 1935 e quella a cui dovevo rinunciare, ve ne era stata, nel 1941, un'altra che, in quell'epoca, non mi ero reso conto abbastanza di quanto sarebbe stata simbolo dei tempi futuri. L'indomani dell'armistizio, la cordiale attenzione tributata ai miei lavori etnografici da Robert H. Lowie e A. Métraux, unitamente alla sollecitudine di miei parenti residenti negli Stati Uniti, mi aveva procurato, nel piano di salvataggio degli studiosi europei minacciati dall'occupazione tedesca, piano elaborato dalla Fondazione Rockefeller, un invito alla New School for Social Research di New York. Dovevo partire, ma come? Il mio primo errore era stato pretendere di tornare in Brasile per continuarvi le ricerche di prima della guerra. Nel piccolo appartamento al piano rialzato nei pressi di Vichy dove si era installata l'Ambasciata brasiliana si svolse una breve e per me tragica scena, quando andai a sollecitare il rinnovo del mio visto. L'ambasciatore Luis de Souza Dantas, che conoscevo bene, ma che avrebbe agito ugualmente anche se non lo avessi mai conosciuto, già aveva alzato il suo timbro per bollare il mio passaporto, allorché un consigliere deferente e glaciale l'interruppe facendogli osservare che questo diritto gli era stato tolto recentemente, in seguito a nuove disposizioni legislative. Per qualche secondo il braccio restò in aria. Con uno sguardo ansioso, quasi supplichevole, l'ambasciatore tentò di ottenere dal suo collaboratore che voltasse la testa mentre il timbro si sarebbe abbassato, permettendomi almeno di lasciare la Francia se non forse di entrare in Brasile. Non vi riuscì; l'occhio del consigliere restò fisso sulla mano che alla fine ricadde a lato del documento. Non avrei avuto il mio visto, e il passaporto mi fu restituito con un gesto accorato.

Raggiunsi la mia casa nelle Cevennes, non lontano dalla quale, a Montpellier, durante la ritirata, il caso aveva voluto che io fossi smobilitato, e mi trascinai fino a Marsiglia; là, da voci udite nel porto, seppi che un piroscafo era in partenza per la Martinica. Da una banchina all'altra, da un cantiere all'altro, seppi alla fine che il piroscafo in questione apparteneva a quella stessa Compagnia di trasporti marittimi di cui la Missione universitaria francese in Brasile aveva costituito, negli anni precedenti, l'unica e fedele clientela. Con una tramontana gelida, in quel febbraio 1941, trovai in un ufficio mal riscaldato e chiuso per tre quarti un funzionario che un tempo veniva a salutarci a nome della compagnia. Sì, il piroscafo esisteva; sì, stava per partire; ma non era possibile che lo prendessi. Perché? Io non mi rendevo conto, non poteva spiegarmelo, le cose non stavano come prima... Ma perché? Oh, troppo lungo e penoso, non poteva neppure immaginarmi là dentro.

Il povero buon uomo vedeva ancora in me una specie di ambasciatore della cultura francese, mentre io, invece, mi sentivo già selvaggina per il campo di concentramento. Per di più ero reduce dall'aver passato i due anni precedenti prima in piena foresta vergine e poi, da un acquartieramento all'altro, mi ero trovato in una ritirata disastrosa, dalla linea Maginot a Béziers passando per la Sarthe, il Corrèze e l'Aveyron: da un carro bestiame a un ovile, sicché gli scrupoli del mio interlocutore mi sembravano assurdi. Mi vedevo riprendere sugli oceani la mia esistenza errante, dividendo i lavori e i frugali pasti di un pugno di marinai lanciati alla ventura, su di un bastimento clandestino, dormendo sul ponte e abbandonandomi per giornate intere al benefico colloquio col mare.

Finalmente ottenni il mio biglietto di passaggio sul *Capitaine Paul Lemerle*, ma solo il

giorno dell'imbarco cominciai a capire, attraversando i cordoni di poliziotti in casco e fucile mitragliatore che inquadravano la banchina e separavano i passeggeri da ogni contatto con parenti e amici venuti ad accompagnarli, fra gli addii, le imprecazioni e le ingiurie; benché fosse un'avventura individuale, sembrava piuttosto una partenza di forzati. Più che il modo in cui venivamo trattati, mi riempiva di stupore il nostro numero. Ben trecentocinquanta persone si stavano ammassando su quel piccolo vapore fornito, come ben presto ebbi modo di constatare, di due sole cabine, sette cuccette in tutto. Una di queste cabine era destinata a tre signore, l'altra sarebbe stata divisa fra quattro uomini, uno dei quali ero io, eccezionale favore dovuto al fatto che M.B. (ne sia qui ringraziato) non se la sentiva di trasportare come bestiame uno dei suoi antichi passeggeri di lusso. Il resto dei miei compagni, uomini, donne, bambini, stavano ammucchiati nella stiva, senza aria né luce, dove i carpentieri della marina avevano sommariamente sistemato dei letti sovrapposti dotati di semplici pagliericci. Dei tre uomini privilegiati che dividevano la mia sorte, uno era un commerciante austriaco di metalli che senza dubbio sapeva quanto gli era costato quel posto; un altro era un giovane *beké* – ricco creolo – che la guerra aveva separato dalla sua Martinica natale e che meritava uno speciale trattamento, essendo il solo, su questo piroscalo, non sospetto di essere ebreo, straniero o anarchico; l'ultimo, infine, era un singolare personaggio nordafricano che pretendeva di andare a New York per qualche giorno soltanto (stravagante programma, se si pensa che avremmo impiegato tre mesi per arrivarci), aveva un Degas nella valigia e, benché come me ebreo, sembrava persona accetta a ogni gendarmeria, polizia, servizio di sicurezza di colonie e protettorati, stupefacente mistero, in quella situazione, che non sono mai riuscito a penetrare.

La «marmaglia», come dicevano le guardie, annoverava fra gli altri André Breton e Victor Serge. André Breton, molto a disagio su questa galera, deambulava in lungo e in largo nei rari spazi vuoti del ponte; vestito di felpa, sembrava un orso blu. Un'amicizia che si prolungò per parecchio tempo nel corso di questo interminabile viaggio, cominciò fra noi con uno scambio di lettere nelle quali discutevamo dei rapporti fra bellezza estetica e originalità assoluta.

Quanto a Victor Serge, il suo passato di compagno di Lenin mi intimidiva, e nello stesso tempo provavo la più grande difficoltà a conciliarlo col suo aspetto che ricordava piuttosto una vecchia rigida zitella d'altri tempi. Quel viso glabro, quei tratti fini, quella voce chiara, uniti a maniere affettate e prudenti, erano indice di quel carattere quasi asessuato che dovevo più tardi ritrovare presso i monaci buddhisti della frontiera birmana, lontanissimo dal temperamento maschio e dalla esuberanza vitale che la tradizione francese associa sempre alle attività cosiddette sovversive. Il fatto è che tipi culturali che si riproducono con sufficiente somiglianza in ogni società, perché costruiti intorno a opposizioni molto semplici, vengono poi utilizzati da ogni gruppo per assolvere funzioni sociali differenti. Quello di Serge aveva potuto attuarsi in Russia, in una carriera rivoluzionaria, ma che cosa sarebbe stato egli altrove? Senza dubbio le relazioni fra le diverse società sarebbero molto facilitate se fosse possibile, per mezzo di schemi comparati, stabilire un sistema di equivalenze fra i modi di utilizzazione di tipi umani analoghi, per compiere funzioni sociali diverse. Se non ci limitassimo, come oggi facciamo, a confrontare medici con medici, industriali con industriali, professori con professori, ci accorgeremmo forse che esistono

corrispondenze più sottili fra gli individui e i loro compiti.

Oltre il suo carico umano, il piroscafo trasportava non so quale materiale clandestino; perdemmo così un'infinità di tempo nel Mediterraneo e sulla costa occidentale dell'Africa, rifugiandoci di porto in porto per sfuggire, sembra, al controllo della flotta inglese. I titolari di passaporti francesi erano a volte autorizzati a scendere a terra; gli altri rimanevano a bordo, stipati in quelle poche decine di centimetri quadrati a disposizione di ognuno, sul ponte che il calore – sempre crescente man mano che ci si avvicinava ai tropici e che rendeva intollerabile la permanenza nelle stive – trasformava via via in un misto di sala da pranzo, camera da letto, stanza dei bambini, lavanderia e solarium. Ma il peggio era ciò che sotto le armi viene chiamato, in termini generici, «cure di pulizia». Disposte simmetricamente lungo le fiancate, a babordo per gli uomini e a tribordo per le donne, l'equipaggio aveva costruito due paia di baracche di tavole senz'aria né luce; in una c'era qualche doccia alimentata soltanto al mattino; nell'altra un lungo canale di legno, grossolanamente foderato di zinco all'interno e sboccante nell'oceano, serviva all'uso che s'indovina; quelli che non potevano sopportare una tale promiscuità e a cui ripugnava quell'accoccolarsi collettivo, reso per giunta instabile dal rollio, non avevano altra risorsa che svegliarsi prestissimo, sicché durante tutta la traversata si organizzò una specie di gara fra questi insofferenti, tanto che alla fine, solo verso le tre del mattino si poteva sperare in una relativa solitudine. Si finiva col non andare più a letto; verso le due si ripeteva la stessa storia per le docce, dov'era in gioco, se non un'analoga preoccupazione di pudore, quella di potersi conquistare un posto nella cabina dove un'acqua insufficiente e come vaporizzata a contatto di tanti corpi madidi di sudore, non arrivava nemmeno a toccare la pelle. In entrambi i casi si aveva fretta di finire e di uscire poiché queste baracche senza aerazione erano costruite con tavole di pino fresco e resinoso che, impregnate di acqua sporca, di orina e di salmastro, fermentavano sotto il sole esalando un odore tiepido, dolciastro e nauseante che, unito ad altri sentori, diventava presto intollerabile, specialmente nelle giornate di scirocco.

Quando, dopo un mese di traversata, scorgemmo nella notte il faro di Fortde-France, non fu la speranza di un pasto finalmente mangiabile, di un letto con lenzuola, di una notte tranquilla, che gonfiò il cuore dei passeggeri. Tutta quella gente che, prima dell'imbarco, aveva goduto di tutto ciò che gli inglesi chiamano graziosamente le «amenità» della civiltà, più che per la fame, la fatica, l'insonnia, la promiscuità e il disprezzo, aveva sofferto per la sporcizia forzata, aggravata dal caldo, nella quale aveva passato quelle ultime quattro settimane. C'erano a bordo delle giovani donne, vi erano stati degli approcci, si erano delineati idilli. Per loro, mostrarsi, prima della separazione, finalmente, sotto un aspetto più favorevole, era più che un'esigenza di civetteria; era un conto da regolare, un debito a cui far fronte, la prova lealmente dovuta che esse non erano del tutto indegne delle attenzioni di cui, con toccante delicatezza, consideravano si fosse soltanto fatto loro credito. Non c'era dunque solo un lato buffo, ma anche una certa nota patetica in quel grido che saliva da tutti i petti invece del «terra! terra!» dei tradizionali racconti di navigazione: «Un bagno, finalmente un bagno! domani un bagno!» si udiva da tutte le parti, mentre si procedeva all'inventario febbrile dell'ultimo pezzo di sapone, dell'asciugamano pulito, della camicia conservata per questa grande occasione.

A parte che questo sogno idroterapico implicava un'opinione esageratamente ottimista dell'opera civilizzatrice che ci si poteva attendere da quattro secoli di colonizzazione (essendo in realtà le sale da bagno molto rare a Fort-de-France) i passeggeri non dovevano tardare a convincersi che il loro piroscapo lurido e sovraccarico era ancora un soggiorno paradisiaco in confronto all'accoglienza che li aspettava, appena entrati in rada, da parte di una soldataglia che sembrava in preda a una forma collettiva di alienazione mentale, e che avrebbe meritato tutta l'attenzione dell'etnologo se questo non fosse stato occupato a utilizzare tutte le sue risorse intellettuali nell'unico intento di sfuggire alle sue moleste conseguenze.

La maggior parte dei francesi aveva avuto della guerra una strana esperienza; ma nessun superlativo potrebbe sufficientemente qualificare quella degli ufficiali di guarnigione in Martinica. La loro unica missione, fare la guardia all'oro della Banca di Francia, si era risolta in una specie di incubo di cui l'abuso di *punch* non era che parzialmente responsabile; una causa più insidiosa, ma non meno essenziale, doveva ricercarsi nella situazione insulare, nella lontananza dalla metropoli e nella tradizione storica ricca di ricordi di pirati, in cui la sorveglianza nordamericana e le missioni segrete della flotta sottomarina tedesca avevano senza difficoltà preso il posto di protagonisti con gli orecchini d'oro, l'occhio guercio e la gamba di legno. Si era sviluppata così una febbre ossessiva che, pur non essendo stato preso alcun impegno né individuato alcun nemico, aveva ugualmente generato nella maggior parte dei casi un senso di confusione. Quanto agli isolani, essi rivelavano in modo più volgare la stessa mentalità: «Non c'è più baccalà, l'isola è fottuta» si sentiva dire da ogni parte, mentre alcuni spiegavano che Hitler altri non era che Gesù Cristo ridisceso in terra per punire la razza bianca di avere, per duemila anni, male seguito i suoi insegnamenti.

Al momento dell'armistizio, i graduati, lungi dal riunirsi con la Francia libera, si sentirono solidali con il regime metropolitano. Continuavano così a restare «fuori della mischia»; la loro resistenza fisica e morale, già logorata da mesi, li aveva messi fuori combattimento, ammesso che ci fossero mai stati; il loro spirito malato ritrovava una certa sicurezza nel sostituire un nemico reale, ma così lontano da essere diventato invisibile e quasi astratto – i tedeschi – con un nemico immaginario, ma che aveva il vantaggio di essere vicino e palpabile: gli americani. Oltre tutto, due navi da guerra Usa incrociavano in permanenza nella rada. Un abile aiutante del comandante in capo delle forze francesi faceva colazione tutti i giorni a bordo, mentre il suo superiore si adoperava a infiammare le sue truppe di odio e di rancore verso gli anglosassoni.

In fatto di nemici su cui esercitare un'aggressività accumulata da mesi, di responsabili di una disfatta alla quale si sentivano estranei perché erano rimasti fuori della lotta, ma di cui, in altro senso, si sentivano confusamente colpevoli (non avevano essi offerto l'esempio più completo, e fornito la realizzazione più spinta, della leggerezza, dell'illusione e della stanchezza di cui una parte almeno del paese era rimasta vittima?) il nostro piroscapo portava loro un campionario particolarmente ben scelto.

Era un po' come se, permettendo il nostro imbarco per la Martinica, il governo di Vichy non avesse fatto altro che inviare a quei signori un carico di capri espiatori per alleviare la loro bile. La truppa armata, in casco e *shorts*, che si installò nell'ufficio del

comandante, sembrava abbandonarsi, con ognuno di noi che isolatamente ci presentavamo a essa, più che a un interrogatorio di sbarco, a un esercizio d'insulti che dovevamo solo ascoltare. Coloro che non erano francesi si sentirono trattare da nemici; a coloro che lo erano, veniva negata bruscamente questa qualità e nello stesso tempo li si accusava di essere partiti, abbandonando vilmente il loro paese; rimprovero non soltanto contraddittorio, ma molto strano in bocca a uomini che, dalla dichiarazione di guerra, erano vissuti all'ombra della dottrina di Monroe...

Addio bagni! Fu deciso di internare tutti in un campo chiamato il Lazzaretto, dall'altra parte della baia. Tre sole persone furono autorizzate a scendere a terra: il *beké* che era fuori causa, il misterioso tunisino, su presentazione di un documento, e io, per una grazia speciale accordata al comandante dal controllo navale, una mia vecchia conoscenza: era stato ufficiale in seconda su uno dei piroscafi di cui mi ero servito prima della guerra.

3. Antille

Alle due del pomeriggio Fort-de-France era una città morta; vuote sembravano le casupole che circondavano la lunga piazza dove crescevano palmizi ed erbacce, un terreno incolto in mezzo al quale, dimenticata, sorgeva la statua verdastra di Josephine Tacher de la Pagerie, più tardi Beauharnais. Appena sistemati in un albergo deserto, il tunisino e io, ancora scombussolati per gli avvenimenti del mattino, ci precipitammo con un'automobile d'affitto verso il Lazzaretto, per recare conforto ai nostri compagni e particolarmente a due giovani donne tedesche che, durante la traversata, avevano saputo darci l'impressione di avere una gran fretta di tradire i loro mariti non appena fosse stato loro possibile lavarsi. Da questo punto di vista, l'affare del Lazzaretto aggravò la nostra delusione.

Mentre la vecchia Ford si arrampicava in prima lungo piste accidentate, ritrovavo con gioia tante specie vegetali che mi erano divenute familiari dopo aver visitato l'Amazzonia, ma che qui dovevo imparare a chiamare con altri nomi: *caimita* per *fruta do conde* – specie di carciofo racchiuso in una pera – *corrosol* e non più *graviola*, *papaya* per *mammao*, *sapotilla* per *mangabeira*; e ricordavo le scene penose che avevo da poco vissuto, cercando di collegarle con altre esperienze dello stesso tipo. Per i miei compagni, lanciati nell'avventura dopo un'esistenza spesso tranquilla, quella mescolanza di cattiveria e di stupidaggine appariva come un fenomeno inaudito, unico, eccezionale: l'incidenza su loro stessi e sui loro carcerieri di una catastrofe internazionale mai ancora verificatasi nella storia. Io, invece, che avevo visto il mondo, e che durante gli anni precedenti mi ero trovato in situazioni tutt'altro che semplici, non ero completamente estraneo a questo genere di esperienze. Sapevo che, lentamente e progressivamente, esse scaturivano come un'acqua perfida da un'umanità satura del suo numero e della complessità sempre crescente dei suoi problemi, come se la sua epidermide fosse stata irritata dallo sfregamento dovuto agli scambi materiali e intellettuali aumentati dall'intensità delle comunicazioni. Su quella terra francese la guerra e la disfatta non avevano fatto altro che affrettare la marcia di un processo universale, e facilitare il radicarsi di un'infezione duratura che non scomparirà mai completamente dalla faccia della terra, sempre rinascente in un punto quando sta per indebolirsi in un altro. Non era dunque la prima volta che incontravo tutte queste manifestazioni stupide, odiose e ingenuie che i gruppi sociali secernono come un pus quando viene a mancar loro lo spazio.

Ricordo come fosse ieri che, qualche mese prima della dichiarazione di guerra, sulla via del ritorno in patria, passeggiavo a Bahia nella città alta, andando da una all'altra di quelle chiese che si dice siano trecentosessantacinque, una per ciascun giorno dell'anno, e diverse nello stile e nella decorazione dell'interno a immagine dei giorni e delle stagioni. Ero tutto indaffarato a fotografare particolari architettonici, inseguito di piazza in piazza da una banda di negretti mezzo nudi che mi supplicavano: «Tira o retrato! tira o retrato!». Alla fine, commosso da una mendicizia così graziosa – una fotografia che non avrebbero mai visto, piuttosto che qualche soldo – acconsento a sacrificare una lastra per accontentare i bambini. Non ho ancora fatto cento metri che una mano si abbatte sulla mia spalla: due ispettori in borghese, che mi hanno seguito passo dopo passo dall'inizio della mia passeggiata, m'informano che avevo commesso un atto ostile al Brasile: questa fotografia, utilizzata in Europa, poteva senza dubbio accreditare la leggenda che esistono brasiliani dalla pelle nera e che i monelli di Bahia vanno a piedi nudi. Vengo messo in stato d'arresto, fortunatamente per poco, dato che il piroscafo sta per partire.

Questo piroscafo mi portava decisamente sfortuna; pochi giorni prima avevo avuto un'avventura simile, all'imbarco nel porto di Santos: appena salito a bordo, un comandante della marina brasiliana in grande uniforme, accompagnato da due marinai fucilieri, con baionetta in canna, mi mette agli arresti nella mia cabina. Dopo quattro o cinque ore si chiarisce il mistero: la spedizione franco-brasiliana che avevo diretto per un anno era stata sottoposta alla legge della divisione delle collezioni fra i due paesi. Questa divisione doveva essere fatta sotto il controllo del Museo nazionale di Rio de Janeiro che aveva contemporaneamente avvertito tutti i porti del paese: qualora io, nutrendo tenebrosi disegni, avessi tentato di scapparmene con un carico di archi, frecce e acconciature di piume eccedente la parte concessa alla Francia, si sarebbe dovuto a qualunque costo impadronirsi della mia persona. Al ritorno dalla spedizione, però, il Museo di Rio aveva cambiato parere e si era deciso a cedere la parte brasiliana a un istituto scientifico di São Paulo; mi avevano dunque informato che, di conseguenza, l'esportazione della parte francese avrebbe dovuto avvenire da Santos e non da Rio, ma siccome avevano dimenticato che la questione era stata oggetto di un regolamento diverso un anno prima, mi avevano giudicato colpevole in virtù di disposizioni superate, di cui avevano perduto il ricordo gli autori, ma non coloro che dovevano eseguirle.

Fortunatamente, a quell'epoca, in ogni funzionario brasiliano sonnacchiava ancora un anarchico, tenuto in vita da quelle briciole di Voltaire e di Anatole France che, anche in fondo alla boscaglia, restavano in sospensione nella cultura nazionale. («Ah, signore, siete francese! Ah, la Francia! Anatole, Anatole!» gridava emozionato stringendomi fra le braccia un vecchio di una borgata dell'interno che non aveva mai incontrato un mio compatriota.) Avendo quindi abbastanza esperienza per accordare tutto il tempo necessario alla dimostrazione dei miei sentimenti di deferenza allo stato brasiliano in genere e all'autorità marittima in particolare, cercai di far risuonare certe corde sensibili; non senza successo, poiché, dopo qualche ora di sudori freddi (le collezioni etnografiche erano nelle casse insieme con i miei mobili e la mia biblioteca, dato che lasciavo il Brasile per sempre, e a un certo punto temevo che facessero tutto a pezzi sulla banchina prima che il piroscafo levasse l'ancora) io stesso dettavo al mio interlocutore i fieri termini di un rapporto in cui egli si attribuiva la

gloria di aver salvato il suo paese da un conflitto internazionale, autorizzando la mia partenza e quella dei miei bagagli.

D'altra parte, non avrei forse agito con tanta audacia se non fossi stato sotto l'influenza di un ricordo che spogliava di ogni autorità le polizie sudamericane. Due mesi prima, dovendo cambiare aereo in un grosso villaggio della bassa Bolivia, vi rimasi bloccato per qualche giorno con un compagno, il dottor J.A. Vellard, in attesa di una coincidenza che non arrivava. Nel 1938 l'aviazione era molto diversa da quella di oggi. Avendo saltato, nelle regioni arretrate dell'America del Sud, alcune tappe del progresso, si era assunta totalmente il ruolo di diligenza per i contadini che fino allora, in assenza di strade, impiegavano vari giorni per andare alla fiera vicina, a piedi o a cavallo. Oggi un volo di qualche minuto (ma, a dire il vero, spesso in ritardo di un numero superiore di giorni) permetteva loro di trasportare polli e anitre, fra i quali del resto si viaggiava spesso raggomitolati, essendo i piccoli aerei sempre stipati di un miscuglio bizzarro di contadini a piedi nudi, di animali da cortile e di casse troppo pesanti o troppo voluminose per poter passare nelle piste della foresta.

Trascinavamo dunque il nostro ozio nelle strade di Santa Cruz de la Sierra, trasformate dalla stagione delle piogge in torrenti fangosi che guadavamo su grosse pietre poste a intervalli regolari, come passaggi pedonali assolutamente impraticabili per qualsiasi veicolo, quando una pattuglia notò i nostri visi poco familiari; ragione sufficiente per arrestarci e, in attesa dell'ora delle spiegazioni, chiuderci in un ambiente di un lusso davvero inconsueto: l'antico palazzo del governatore provinciale, con stanze dalle pareti interamente rivestite di legno, che inquadravano librerie a vetri i cui ripiani contenevano grossi volumi riccamente rilegati, e un pannello, vetrato e anch'esso incorniciato, su cui era scritta la stupefacente iscrizione calligrafica che traduco qui dallo spagnolo: «Sotto pena di severe sanzioni, è severamente proibito strappare i fogli degli archivi, per servirsene per fini particolari o igienici. Chiunque contravverrà a questo divieto sarà punito».

Per la verità devo riconoscere che la mia situazione in Martinica migliorò grazie all'intervento di un alto funzionario del genio civile, che nascondeva sotto una riservatezza un po' fredda sentimenti diversi da quelli degli ambienti ufficiali; e fors'anche grazie alle mie frequenti visite negli uffici di un giornale religioso, dove alcuni padri di non so più quale ordine avevano accumulato casse piene di vestigia archeologiche risalenti all'occupazione indiana, che inventariavo nelle mie ore di ozio.

Un giorno mi capitò di entrare nella sala della Corte d'assise, durante una sessione; era la mia prima visita a un tribunale ed è rimasta l'unica. Si giudicava un contadino che, in una rissa, aveva strappato con un morso un orecchio al suo avversario. Accusato, accusatore e testimoni si esprimevano in un creolo volubile la cui cristallina freschezza aveva, in quel luogo, qualcosa di innaturale. Un interprete traduceva per i tre giudici che mal sopportavano, dato il gran caldo, le toghe rosse guarnite di pelliccia a cui l'umidità dell'ambiente aveva tolto l'appretto. Questi paludamenti pendevano intorno ai loro corpi come bende insanguinate. Esattamente in cinque minuti, il negro irascibile si sentì condannare a otto anni di prigione. La giustizia era e resta sempre associata nel mio pensiero al dubbio, allo scrupolo, al rispetto. Che si potesse con tanta disinvoltura e in un tempo così breve disporre di un essere umano, mi riempì di stupore. Non potevo ammettere di aver assistito a un avvenimento reale.

Ancora oggi nessun sogno, per quanto fantastico e grottesco possa essere, riesce a ispirarmi un tale senso di incredulità.

Quanto ai miei compagni di viaggio, dovettero la loro liberazione a un disaccordo fra l'autorità marittima e i commercianti. Se l'una li considerava come spie e traditori, gli altri vedevano in loro una fonte di profitti che l'internamento al Lazzaretto, anche se a pagamento, non permetteva di sfruttare. Queste considerazioni ebbero la meglio sulle altre e, nel corso di quindici giorni, tutti furono liberi di spendere fino all'ultimo spicciolo francese, sotto un'attiva sorveglianza della polizia, che tesseva intorno a ciascuno, e particolarmente alle donne, una rete di tentazioni, provocazioni, seduzioni e rappresaglie. Nello stesso tempo si imploravano visti dal Consolato dominicano e si raccoglievano false voci sull'arrivo di ipotetici piroscafi che avrebbero dovuto portarci via da lì. La situazione cambiò di nuovo quando il commercio paesano, geloso della prefettura, fece intendere che aveva anche lui diritto alla sua quota di rifugiati. Da un giorno all'altro tutti furono obbligati a trasferirsi nei villaggi dell'interno; io riuscii a sfuggire ancora alla sorte comune, ma ansioso com'ero di seguire le mie belle amiche nella loro nuova residenza, ai piedi del Mont Pelé, devo a questa ultima macchinazione poliziesca le indimenticabili passeggiate in quell'isola di un esotismo molto più classico di quello del continente sudamericano: oscura agata arborata, chiusa in un'aureola di spiagge sabbiose pagliettate d'argento, mentre le vallate sommerse in una nebbia lattiginosa lasciano appena indovinare, più all'udito che alla vista, col loro gocciolio continuo, la gigantesca, piumosa e tenera spuma delle felci arboree, sopra i fossili viventi dei loro tronchi.

Se fino allora ero stato favorito in confronto ai miei compagni, mi preoccupavo tuttavia di un problema che devo qui ricordare, poiché la redazione stessa di questo libro doveva dipendere dalla sua soluzione che, come vedremo, fu raggiunta non senza difficoltà. Portavo con me, come unico avere, un baule che conteneva il materiale della mia spedizione: schede linguistiche e tecnologiche, diario di viaggio, note prese sul posto, carte, piani e negativi fotografici – migliaia di foglietti, di schede, di cliché. Un carico così sospetto aveva superato il confine con grave rischio del portatore che se n'era assunto l'impegno. Dall'accoglienza ricevuta alla Martinica avevo dedotto che non potevo permettere alla dogana, alla polizia e all'Ufficio dell'ammiragliato, di gettare sia pure una sola occhiata su quel che essi avrebbero certamente scambiato per istruzioni cifrate (per quanto concerneva i vocabolari indigeni), e per rilievi di posizioni strategiche o piani d'invasione quelli che erano schemi, carte, fotografie. Mi decisi dunque a dichiarare il mio bagaglio in transito; fu quindi impiombato e inviato ai magazzini della dogana. Di conseguenza, come mi notificarono in seguito, avrei dovuto lasciare la Martinica su un piroscapo straniero, sul quale il mio bagaglio sarebbe stato trasbordato direttamente (e ho dovuto faticare non poco per far accettare questo compromesso). Se avessi voluto recarmi a New York a bordo del *D'Aumale* (autentico vascello fantasma che i miei compagni attesero per un mese prima che si materializzasse un bel mattino come un grosso giocattolo d'altri tempi tutto dipinto a nuovo), il mio bagaglio avrebbe dovuto prima entrare in Martinica e poi uscirne. Non c'era da discutere. E così fu che m'imbarcai per Portorico su una bananiera svedese d'un biancore immacolato, sulla quale potei gustare, come un sapore di tempi passati, una traversata tranquilla e quasi solitaria, poiché eravamo solo otto passeggeri a bordo. E feci bene ad approfittarne.

Dopo la polizia francese, la polizia americana. Sbarcando a Portorico mi accorsi anzitutto di due cose: nei due mesi trascorsi dopo la partenza da Marsiglia, le leggi sull'immigrazione negli Stati Uniti erano cambiate, e i documenti che mi erano stati forniti per la New School for Social Research non corrispondevano più ai nuovi regolamenti; inoltre e soprattutto, quei sospetti che avevo attribuito alla polizia martinicana relativamente ai miei documenti etnografici e da cui mi ero così giudiziosamente protetto, erano pienamente condivisi dalla polizia americana. Dopo essere stato giudicato a Fort-de-France come un ebreo-massone al soldo degli americani, avevo ora l'amaro compenso di constatare che, dal punto di vista degli Stati Uniti, c'erano molte probabilità che io fossi considerato un emissario di Vichy se non addirittura dei tedeschi. In attesa che la New School (a cui telegrafai d'urgenza) soddisfacesse le esigenze della legge e soprattutto che arrivasse a Portorico uno specialista dell'Fbi capace di leggere il francese (dato che le mie schede contenevano per tre quarti termini non francesi ma provenienti da dialetti pressappoco sconosciuti del Brasile centrale, fremevo al pensiero di quanto tempo sarebbe stato necessario per scovare un esperto) i servizi d'immigrazione decisero d'internarmi, del resto a spese della Compagnia di navigazione, in un austero albergo di tradizione spagnola, dove venivo nutrito con bue bollito e ceci, mentre due poliziotti indigeni, sporchissimi e mal rasati, si alternavano giorno e notte alla mia porta.

Ricordo che proprio nel patio di questo albergo, Bernard Goldschmidt, arrivato con lo stesso mio piroscalo, e nominato poco dopo direttore della Commissione per l'energia atomica, mi spiegò una sera il principio della bomba atomica e mi rivelò (eravamo nel maggio del 1941) che i principali paesi erano impegnati in una gara scientifica che avrebbe garantito la vittoria a quello che si sarebbe classificato primo.

Dopo qualche giorno, tutti i miei compagni di viaggio, avendo risolto le loro difficoltà personali, partirono per New York. Resto così solo a San Juan, scortato dai miei due poliziotti che, a mia richiesta, mi accompagnano, ogni volta che lo desidero, nei tre luoghi autorizzati: il Consolato di Francia, la banca, l'Ufficio d'immigrazione. Per tutti gli altri spostamenti devo chiedere un permesso speciale. Un giorno ne ottengo uno per andare all'università, dove il mio guardiano di servizio ha la delicatezza di non entrare con me; per non umiliarmi mi aspetta alla porta. E poiché in queste attese lui e il suo compagno si annoiano, a volte violano il regolamento e mi permettono, di loro iniziativa, di portarli con me al cinema. Soltanto nelle ultime quarantotto ore, fra la mia liberazione e il mio imbarco, potei finalmente visitare l'isola, con l'amabile guida del signor Cristian Belle, allora console generale, nel quale ritrovai, non senza meraviglia date le insolite circostanze, un collega americanista, ricco di ricordi di cabotaggio a vela lungo le coste sudamericane. Poco prima i giornali del mattino mi avevano informato dell'arrivo di Jacques Soustelle che faceva, nelle Antille, un giro di propaganda per il generale De Gaulle, presso i residenti francesi; mi fu necessaria un'altra autorizzazione per incontrarlo.

A Portorico presi dunque contatto con gli Stati Uniti; per la prima volta ho respirato l'odore di vernice tiepida e di *wintergreen* (prima chiamato «tè del Canada»), poli olfattivi entro i quali si ordina la gamma del comfort americano: dall'automobile alle sale da bagno, attraverso la stazione radio, la pasticceria e la pasta dentifricia; e ho tentato di decifrare, dietro la maschera del trucco, i pensieri delle commesse dei *drugstores* in abito lilla e capelli color mogano. Fu anche in quell'occasione che, nella

prospettiva particolarissima delle Grandi Antille, ho cominciato a capire gli aspetti tipici delle città americane: somiglianti sempre, per la leggerezza della costruzione, la cura dell'effetto, e il richiamo esercitato sul passante, a esposizioni universali diventate permanenti; salvo che qui ci si poteva credere piuttosto nella sezione spagnola.

I viaggi ci riserbano spesso la sorpresa di simili ambiguità. L'aver preso contatto con gli Stati Uniti sul suolo di Portorico mi farà, d'ora in poi, ritrovare l'America in Spagna, così come, parecchi anni più tardi, l'aver visitato per la prima volta una università inglese nel *campus* neogotico di Dacca, nel Bengala orientale, mi porta ora a considerare Oxford come un'India che sia riuscita a vincere il fango, la muffa e l'invasione della vegetazione.

L'ispettore dell'Fbi arrivò tre settimane dopo il mio sbarco a San Juan. Corro alla dogana, apro il bagaglio, il momento è solenne. Un cortese giovanotto s'avvanza, estrae a caso una scheda, il suo occhio s'indurisce, si volta ferocemente verso di me: «Ma è tedesco!». Effettivamente si tratta dell'opera classica di consultazione di Von den Steinen, mio illustre e lontano predecessore nel Mato Grosso centrale, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin 1894. Calmatesi immediatamente con questa spiegazione, l'esperto tanto lungamente atteso si disinteressò di tutto. Benissimo, okay, sono ammesso sul suolo americano, sono libero.

Ma devo fermarmi. Nel mio ricordo, da ognuno di questi piccoli episodi ne scaturisce un altro. Alcuni, come quelli appena esposti, legati alla guerra, altri, che ho raccontato prima, anche anteriori. E potrei aggiungerne di più recenti se mi servissi dell'esperienza dei viaggi in Asia di questi ultimi anni. Quanto al mio gentile ispettore dell'Fbi oggi non si sarebbe accontentato così facilmente. L'aria si va facendo ovunque molto pesante.

4. Ricerca di potenza

Un futile incidente mi fornì il primo indizio di quei dubbi sentori, di quei venti messaggeri di una agitazione più profonda, e resta nella mia memoria come un presagio. Poiché avevo rinunciato a rinnovare il mio contratto con l'Università di São Paulo per dedicarmi a una lunga campagna nell'interno del paese, ero partito qualche settimana prima dei miei colleghi imbarcandomi sul battello che doveva riportarmi in Brasile; per la prima volta, dopo quattro anni, ero dunque l'unico universitario a bordo; era anche la prima volta che c'erano molti passeggeri; uomini d'affari stranieri, ma soprattutto l'effettivo al completo di una missione militare che si recava in Paraguay. La traversata familiare era divenuta irriconoscibile, come pure l'atmosfera un tempo così serena del piroscalo. Quegli ufficiali e le loro mogli scambiavano un viaggio transatlantico per una spedizione coloniale, e il servizio d'istruttori presso un esercito, tutto sommato, molto modesto, per l'occupazione di un paese conquistato, alla quale si preparavano, moralmente almeno, sul ponte trasformato in piazza d'armi, facendo sostenere la parte d'indigeni ai passeggeri civili. Questi ultimi non sapevano più come schivare un'insolenza rumorosa al punto da provocare un vero malessere persino sul ponte di comando. L'atteggiamento del capo della missione era ben diverso da quello dei suoi subordinati; sia lui che sua moglie erano due persone riservate e cortesi; mi abbordarono un giorno nell'angolo meno frequentato dove tentavo di sfuggire al fracasso, s'informarono dei miei lavori, dell'oggetto della mia missione e seppero, con qualche allusione, farmi comprendere la loro posizione di chiaroveggenti ma impotenti testimoni. Il contrasto era così evidente che sembrava nascondesse un mistero; tre o quattro anni più tardi, l'incidente mi tornò in mente, avendo trovato sui giornali il nome di questo ufficiale superiore la cui posizione personale era davvero paradossale.

Fu allora che per la prima volta cominciai a capire ciò che, in altre regioni del mondo, circostanze ugualmente demoralizzanti mi hanno poi definitivamente insegnato. Viaggi, scrigni magici pieni di promesse fantastiche, non offrirete più intatti i vostri tesori. Una civiltà proliferante e sovrecitata turba per sempre il silenzio dei mari. Il profumo dei tropici e la freschezza degli esseri sono viziati da una fermentazione il cui tanfo sospetto mortifica i nostri desideri e ci condanna a cogliere ricordi già quasi corrotti.

Oggi che le isole polinesiane, soffocate dal cemento armato, sono trasformate in

portaerei pesantemente ancorate al fondo dei Mari del Sud, che l'intera Asia prende l'aspetto di una zona malaticcia e le *bidonvilles* rodono l'Africa, che l'aviazione commerciale e militare viola l'intatta foresta americana o melanesiana, prima ancora di poterne distruggere la verginità, come potrà la pretesa evasione dei viaggi riuscire ad altro che a manifestarci le forme più infelici della nostra esistenza storica? Questa grande civiltà occidentale, creatrice delle meraviglie di cui godiamo, non è certo riuscita a produrle senza contropartita. Come la sua opera più famosa, pilastro sopra il quale si elevano architetture d'una complessità sconosciuta, l'ordine e l'armonia dell'Occidente esigono l'eliminazione di una massa enorme di sottoprodotti malefici di cui la terra è oggi infetta. Ciò che per prima cosa ci mostrate, o viaggi, è la nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità.

Capisco allora la passione, la follia, l'inganno dei racconti di viaggio. Essi danno l'illusione di cose che non esistono più e che dovrebbero esistere ancora per farci sfuggire alla desolante certezza che ventimila anni di storia sono andati perduti. Non c'è più nulla da fare: la civiltà non è più quel fragile fiore che, per svilupparsi a fatica, occorre preservare in angoli riparati di terreni ricchi di specie selvatiche, indubbiamente minacciose per il loro rigoglio, ma che permettevano anche di variare e rinvigorire le sementi. L'umanità si cristallizza nella monocultura, si prepara a produrre la civiltà in massa, come la barbabietola. La sua mensa non offrirà ormai più che questa vivanda.

Un tempo si rischiava la vita nelle Indie o in America per conquistare beni che oggi sembrano illusori: legna da bruciare (da cui «Brasile»); tintura rossa o pepe che alla corte di Enrico IV era considerato a tal punto una ghiottoneria che usavano tenerlo nelle bomboniere e masticarlo a grani. Quelle scosse visive e olfattive, quel gioioso calore per gli occhi, quel bruciore squisito per la lingua, aggiungevano un nuovo registro alla gamma sensoriale di una civiltà che non si era ancora resa conto della sua scipitezza. Diremo allora che, per un doppio rovesciamento, i nostri moderni Marco Polo riportano da quelle stesse terre, questa volta sotto forma di fotografie, libri e resoconti, le spezie morali di cui la nostra società prova un acuto bisogno sentendosi sommergere dalla noia!

Un altro parallelismo mi sembra ancora più significativo. Questi moderni condimenti sono, che lo si voglia o no, falsificati; non certo perché la loro natura sia puramente psicologica, ma perché, per quanto onesto possa essere il narratore egli non può più presentarceli sotto una forma autentica. Per metterci in condizione di poterli accettare è necessario, mediante una manipolazione che presso i più sinceri è soltanto inconscia, selezionare e setacciare i ricordi e sostituire il convenzionale al vissuto. Apro i libri di questi esploratori: trovo per esempio che certe tribù mi vengono descritte da loro come ancora selvagge e conservanti fino al momento attuale gli usi di non so quale umanità primitiva, messa in caricatura in pochi capitoli buttati giù alla meglio; mentre le stesse tribù io le avevo analizzate per settimane intere della mia vita di studente, annotando opere che ancora cinquant'anni fa, e talvolta anche più recentemente, uomini di scienza hanno dedicato al loro studio, prima che il contatto con i bianchi e le epidemie susseguenti non le avessero ridotte a un pugno di miserabili sbandati. Prendiamo un altro gruppo, che dicono sia stato scoperto e studiato in quarantotto ore da un viaggiatore adolescente: era stato invece soltanto intravisto (il che non è trascurabile) durante uno spostamento fuori del suo

territorio, in un accampamento temporaneo, ingenuamente preso per un villaggio permanente. E sono state scrupolosamente trascurate le vie d'accesso che avrebbero rivelato l'esistenza della Missione, da vent'anni in relazione continua con gli indigeni, la piccola linea di navigazione a motore che penetra nel più profondo del paese, e di cui l'occhio allenato percepisce subito la presenza da piccoli particolari fotografici, poiché l'inquadratura non sempre era riuscita a evitare i bidoni arrugginiti in cui questa umanità vergine cucinava.

La vanità di queste pretese, la credulità ingenua che le accoglie e nello stesso tempo le provoca, il successo infine che sanziona tanti sforzi inutili (se non in quanto contribuiscono a estendere il deterioramento che cercano d'altro canto di dissimulare), tutto ciò implica tanto negli autori che nel loro pubblico delle forze psicologiche potenti che lo studio di certe istituzioni indigene può contribuire a mettere a nudo. Poiché l'etnografia deve aiutare a comprendere il perché essa attiri tutti questi consensi che le vengono tributati.

Presso parecchie tribù dell'America del Nord, il prestigio sociale di ciascun individuo è determinato dalle circostanze in cui si svolgono certe prove alle quali gli adolescenti devono sottoporsi all'età della pubertà. Alcuni si abbandonano senza cibo su una zattera solitaria; altri vanno a cercare l'isolamento sulla montagna, in balia delle bestie feroci, del freddo e della pioggia. Per giorni, settimane o mesi, secondo i casi, si privano di tutto; ingeriscono solo cibi grossolani o digiunano per lunghi periodi, aggravando il loro deperimento con l'uso di emetici. Tutto è pretesto per provocare l'aldilà: bagni gelati e prolungati, mutilazioni volontarie di una o più falangi, laceramento delle aponevrosi mediante l'inserzione sotto i muscoli dorsali di cavicchi a punta, a cui con delle corde vengono attaccati pesanti fardelli da trascinare. Quando non arrivano a tali estremi, si logorano con lavori inutili: strappano uno per uno i peli del loro corpo o spogliano rami di abeti di tutti gli aghi; oppure traforano blocchi di pietra.

Nello stato di ebetudine, d'indebolimento o di delirio in cui queste prove li riducono, essi sperano di entrare in contatto con il mondo soprannaturale. Commosso dall'intensità di queste sofferenze e dalle preghiere, un animale magico sarà costretto ad apparire; una visione dovrà rivelare quello che sarà il loro spirito custode, il nome con il quale saranno designati e il potere particolare che darà loro, in seno al gruppo sociale, privilegi e rango.

Potremo dunque dire che questi indigeni non abbiano nulla da attendersi dalla società? Istituzioni e costumi sono per loro come un meccanismo il cui funzionamento monotono non lascia posto al caso, alla fortuna o al talento. L'unico modo di forzare la sorte sarebbe di avventurarsi su quei pericolosi limiti dove le norme sociali cessano di avere un senso, nel momento in cui le garanzie e le esigenze del gruppo svaniscono: andare cioè fino alle frontiere del territorio regolamentato, fino ai limiti della resistenza fisiologica o della sofferenza fisica e morale. È su questo confine indefinito che ci si espone sia alla possibilità di cadere dall'altra parte per non tornare mai più, sia, al contrario, alla possibilità di captare nell'immenso oceano di forze inesplorate che circondano l'umanità organizzata una provvista personale di potenza grazie alla quale un ordine sociale altrimenti immutabile potrà essere revocato in favore dell'audace.

Tuttavia, una tale interpretazione sarebbe ancora superficiale. Poiché non si tratta,

nel caso di queste tribù delle pianure e dell'altopiano nordamericano, di credenze individuali contrastanti con una dottrina collettiva. La dialettica completa deriva dai costumi e dalla filosofia del gruppo. Solo dal gruppo gli individui imparano la loro lezione; la credenza negli spiriti custodi è una prerogativa del gruppo ed è la società tutta intera che insegna ai suoi membri come per loro non ci siano possibilità in seno all'ordine sociale, che a prezzo di un assurdo e disperato tentativo di evaderne.

Chi non vede a qual punto questa «ricerca di potenza» sia tornata in auge nella società francese contemporanea, sotto l'ingenua forma del rapporto fra il pubblico e i «suoi» esploratori? Fin dalla pubertà i nostri adolescenti sono liberi di obbedire agli stimoli ai quali vengono sottoposti dalla prima infanzia, e di scavalcare in una maniera qualunque la media attuale della loro civiltà. Ciò può avvenire in altezza, con l'ascensione di una montagna, o in profondità, scendendo negli abissi, o anche, orizzontalmente, spingendosi nel cuore di lontane regioni. Infine, l'eccezionalità che si ricerca può essere anche di ordine morale, come nel caso di coloro che si creano volontariamente situazioni così difficili da escludere, allo stato attuale delle conoscenze, ogni possibilità di sopravvivenza.

Di fronte ai risultati che si vorrebbero chiamare razionali di queste avventure, la società dimostra una totale indifferenza. Non si tratta né di scoperta scientifica, né di arricchimento poetico o letterario, essendo le testimonianze molto spesso di una povertà desolante. Ma è il tentativo in sé che conta, non il suo oggetto. Come nel nostro esempio, il giovane indigeno che, per qualche settimana o qualche mese, si è isolato dal gruppo per esporsi (con sincerità e convinzione, o con prudenza e furberia, poiché le società indigene conoscono anche queste sfumature) a una situazione eccessiva, ritorna provvisto di un prestigio che da noi si esprime tramite gli articoli dei giornali, le grandi tirature e le conferenze a tutto esaurito, e il cui carattere magico è dimostrato dal processo di automistificazione del gruppo stesso, che spiega il fenomeno in ogni caso. Questi primitivi, infatti, che basta aver visto una volta per esserne edificati, queste cime di ghiaccio, queste grotte e queste foreste profonde, templi di alte e proficue rivelazioni, sono, per diversi aspetti, i nemici di una società che recita a se stessa la commedia di nobilitarli nel momento in cui riesce a sopprimerli, mentre quando erano davvero avversari, provava per essi solo paura e disgusto. Povera selvaggina presa al laccio della civiltà meccanizzata, indigeni della foresta amazzonica, tenere e impotenti vittime, posso rassegnarmi a capire il destino che vi distrugge, ma non lasciarmi ingannare da questa magia tanto più meschina della vostra, che brandisce davanti a un pubblico avido gli album di foto a colori al posto delle vostre maschere ormai distrutte. Credono forse così di potersi appropriare del vostro fascino? Non soddisfatti ancora e neanche coscienti di distruggervi, devono febbrilmente saziare delle vostre ombre il cannibalismo nostalgico di una storia dalla quale siete già stati sopraffatti.

Vecchio predecessore di questi vagabondi delle boscaglie, sarò dunque io solo a ritrovarmi in mano null'altro che ceneri? Solo la mia voce denuncerà l'inutilità dell'evasione? Come l'indiano del mito, sono arrivato al limite del mondo, ho interrogato gli esseri e le cose per ritrovare la sua delusione: «Egli rimase là in lacrime, pregando e gemendo. E tuttavia non udì nessun rumore misterioso; e neppure si addormentò per essere trasportato nel sonno al tempio degli animali magici. Non poteva esistere per lui il minimo dubbio: nessun potere di nessuno, gli era

toccato in sorte...».

Il sogno, «dio dei selvaggi» a detta dei vecchi missionari, come un filo di mercurio mi è sempre sfuggito fra le dita. Dove ha lasciato qualche traccia luminosa? A Cuiaba, ricca un tempo di pepite d'oro? A Ubatuba, porto oggi deserto, dove duecento anni fa si caricavano i galeoni? Nei deserti d'Arabia, rosa e verdi come la madreperla? O forse in America o in Asia? Sui banchi di Terranova, sugli altopiani boliviani o sulle colline della frontiera birmana? Scelgo a caso un nome avvolto ancora di prestigiosa leggenda: Lahore.

Un campo d'aviazione in una indefinita periferia; interminabili viali fiancheggiati da alberi e da ville; in un recinto, un albergo che sembra uno stabilimento di monta di cavalli normanni, allinea diverse costruzioni tutte uguali, affiancate come piccole scuderie, le cui porte a pianterreno danno accesso ad appartamenti identici: salotto, camera da letto, toilette. Un chilometro di viale conduce alla piazza della sottoprefettura da cui partono altri viali lungo i quali ci sono alcune botteghe: farmacista, fotografo, libraio, orologiaio. Prigioniero di questa vastità insignificante, la mia meta mi sembra già lontanissima. Dov'è dunque questa vecchia, questa vera Lahore? Per raggiungerla da questa lontana periferia mal costruita e già decrepita, devo ancora percorrere un chilometro di bazar dove una modesta gioielleria che lavora alla sega meccanica un oro dello spessore della latta si trova vicina ai cosmetici, ai medicinali, alle materie plastiche d'importazione. La troverò forse in queste viuzze ombrose dove mi appiattisco contro i muri per far posto ai greggi di montoni dal vello tinto di rosa e di azzurro, ai bufali (grosso ognuno come tre mucche) che vi urtano amichevolmente, e più spesso ai camion? Oppure fra queste pareti di legno cadenti e rose dagli anni? Potrei indovinarne il ricamo e la cesellatura se l'accesso non ne fosse interdetto dalla tela di ragno metallica che un impianto elettrico rudimentale crea, da un muro all'altro, per tutta la vecchia città. Di tanto in tanto, certo, per qualche secondo, su un brevissimo spazio, un'immagine, un'eco affiora dal fondo del tempo; come nella viuzza degli orafi, quel tintinnio placido e chiaro, quasi uno xilofono percosso da un genietto dalle mille braccia. Ne esco per cadere subito in un vasto intreccio di strade tagliate brutalmente attraverso le macerie (dovute alle sommosse recenti) di case vecchie di cinquecento anni, ma così spesso danneggiate e riparate, che il loro aspetto indicibilmente vetusto non ha più età. Così mi riconosco, viaggiatore, archeologo dello spazio, che invano tenta di ricostruire l'esotismo con l'aiuto di frammenti e rottami.

Insidiosamente, dunque, l'illusione comincia a tessere le sue trame. Vorrei esser vissuto al tempo dei «veri» viaggi, quando offrivano in tutto il suo splendore uno spettacolo non ancora infangato, contaminato e maledetto; vorrei non aver io stesso oltrepassato questo limite, ma, come Bernier, Tavernier, Manucci... Ma non si finirebbe più di recriminare. Quando, dunque, si sarebbe dovuto vedere l'India? In che epoca lo studio dei selvaggi brasiliani avrebbe dato più soddisfazione, facendoli conoscere nella forma più autentica? Sarebbe stato meglio arrivare a Rio nel XVIII secolo con Bougainville, o nel XVI con Léry e Thevet? Ogni lustro all'indietro permette di salvare un'usanza, guadagnare una festa, partecipare a una credenza di più. Ma conosco troppo i testi per non sapere che, togliendomi un secolo, rinuncio nello stesso momento a informazioni e curiosità che arricchiscono il mio pensiero. Ed ecco davanti a me il cerchio chiuso: meno le culture umane erano in grado di comunicare

fra loro, e quindi di corrompersi a vicenda, meno i loro rispettivi emissari potevano accorgersi della ricchezza e del significato di quelle differenze. In fin dei conti, sono prigioniero di un'alternativa: o viaggiatore antico, messo di fronte a un prodigioso spettacolo di cui quasi tutto gli sfuggiva – peggio ancora, gli ispirava scherno e disgusto – o viaggiatore moderno, in cerca di vestigia di una realtà scomparsa. Nell'un caso e nell'altro, sono sempre in perdita, e più che non sembri: poiché, io che mi rammarico di trovarmi davanti a delle ombre, potrei forse comprendere il vero spettacolo che prende forma in quell'istante, o il mio grado di umanità manca ancora della sensibilità necessaria? Fra qualche secolo, in questo stesso luogo, un altro esploratore altrettanto disperato piangerà la sparizione di ciò che avrei potuto vedere e che mi è sfuggito. Vittima di una doppia incapacità, tutto quel che vedo mi ferisce, e senza tregua mi rimprovero di non guardare abbastanza.

Da tempo paralizzato da questo dilemma, mi sembra tuttavia che il liquido torbido cominci a decantare. Forme evanescenti si precisano, la confusione pian piano si dissipa. Che cosa è dunque accaduto se non il passare degli anni? Trascinando i miei ricordi nel suo fluire, il tempo, più che logorarli e seppellirli, ha costruito coi loro frammenti le solide fondamenta che procurano al mio procedere un equilibrio più stabile e contorni più chiari alla mia vista. Un ordine è stato sostituito con un altro. Fra questi due pilastri che segnano la distanza fra il mio sguardo e il suo oggetto, gli anni che li corrodono hanno cominciato ad ammassare i frammenti. Gli spigoli si assottigliano, intere fiancate crollano; i tempi e i luoghi si urtano, si sovrappongono o si capovolgono, come sedimenti smossi dal tremore di una scorza decrepita. Un antico particolare insignificante emerge come un picco, mentre interi strati del mio recente passato si cancellano senza lasciare traccia. Avvenimenti senza rapporto apparente, provenienti da periodi e da regioni eteroclite, scivolano gli uni sugli altri e all'improvviso si immobilizzano in una specie di castello del quale abbia studiato i piani un architetto più sapiente di questa mia storia. «Ogni uomo» scrive Chateaubriand «porta in sé un mondo composto di tutto ciò che ha visto e amato, a cui ritorna continuamente anche quando percorra e sembri abitare un mondo straniero» (*Voyage en Italie* alla data dell'11 dicembre). Ormai il passaggio è possibile. In modo inatteso, fra me e la vita, il tempo ha allungato il suo istmo; venti anni di oblio sono stati necessari per condurmi di fronte a un'esperienza antica, di cui una ricerca vecchia quanto il mondo mi aveva un tempo rifiutato il senso e tolto l'intimità.

SECONDA PARTE

Giornale di viaggio

5. Guardando indietro

La mia carriera si è decisa una domenica dell'autunno 1934 alle nove del mattino, con una telefonata. Era Celestino Bouglé, allora direttore della Scuola normale superiore; da qualche anno egli mi accordava una benevolenza un po' sostenuta e reticente: in primo luogo perché non ero un antico normalista, in secondo luogo e soprattutto perché, anche se lo fossi stato, non appartenevo alla sua scuderia per la quale nutriva sentimenti particolari. Evidentemente non aveva altra scelta, infatti mi domandò all'improvviso: «Lei ha sempre intenzione di fare l'etnografo?». «Certo!» «Allora ponga la sua candidatura come professore di sociologia all'Università di São Paulo. I dintorni sono pieni di indiani, potrà dedicare loro i suoi *weekends*. Ma deve dare la sua risposta definitiva a Georges Dumas prima di mezzogiorno.»

Il Brasile e l'America del Sud non significavano gran cosa per me. Tuttavia rivedo ancora, con la più grande chiarezza, le immagini che questa proposta improvvisa mi fece subito sorgere. I paesi esotici mi apparivano come l'opposto dei nostri; il termine «antipodi» trovava nel mio pensiero un senso più ricco e più ingenuo del suo contenuto letterale. Mi sarei meravigliato moltissimo se mi avessero detto che una specie animale o vegetale poteva avere aspetto uguale nei due emisferi. Ogni animale, ogni albero, ogni filo d'erba, doveva essere del tutto diverso, doveva denunciare a prima vista la sua natura tropicale. Il Brasile si configurava nella mia immaginazione sotto forma di fasci di palmizi contorti, dissimulanti bizzarre architetture, il tutto intriso di un aroma da bruciaprofumi, particolare olfattivo, questo, che, più d'ogni altra esperienza successiva, spiega come ancora oggi io pensi al Brasile come a un profumo bruciato.

Considerate retrospettivamente, queste immagini non mi appaiono più così arbitrarie. Ho imparato che la verità d'una situazione non risulta tanto dall'osservazione giornaliera, quanto da quella distillazione paziente e frazionata che l'equivoco del profumo m'invitava forse già a mettere in pratica, sotto forma di uno spontaneo gioco di parole, veicolo di una lezione simbolica che non ero in grado di formulare con chiarezza. Più che un percorrere, l'esplorazione è uno scavare: una rapida scena, un angolo di paesaggio, una riflessione colta al volo, permettono da soli di comprendere e interpretare orizzonti altrimenti sterili.

In quel momento, la stravagante promessa di Bouglé relativa agli indiani mi poneva altri problemi. Da dove gli veniva la convinzione che São Paulo fosse una città

indigena, almeno nei suoi dintorni? Senza dubbio da una confusione con Città del Messico o Tegucigalpa. Questo filosofo che aveva già scritto l'opera *L'ordinamento delle caste in India*, senza chiedersi neanche per un momento se non sarebbe stato meglio, prima di tutto, vedere con i propri occhi («nel fluire degli avvenimenti solo le istituzioni sopravvivono» proclamava con alterigia nella sua prefazione del 1927) non pensava che le condizioni degli indigeni dovessero avere una seria ripercussione sulla ricerca etnografica. Si sa, d'altronde, che non era l'unico fra i sociologi ufficiali a dimostrare questa indifferenza i cui esempi perdurano sotto i nostri occhi.

Comunque fosse, ero troppo ignorante io stesso per non accogliere illusioni così favorevoli alle mie intenzioni; del resto, anche Georges Dumas aveva sulla questione idee altrettanto incerte: egli aveva conosciuto il Brasile meridionale in un'epoca in cui lo sterminio delle popolazioni indigene non era ancora arrivato alla fine; e soprattutto la società di dittatori, di feudatari, di mecenati di cui egli si compiaceva, non gli aveva fornito molti lumi su questo soggetto.

Fui dunque molto stupito quando, durante una colazione alla quale mi aveva condotto Victor Margueritte, udii dalla bocca dell'ambasciatore del Brasile a Parigi l'opinione ufficiale in proposito: «Indiani? Ahimè, mio caro signore, sono spariti da lustri! Oh, è questa una pagina ben triste, ben vergognosa nella storia del nostro paese. Ma i coloni portoghesi del xvi secolo erano uomini avidi e brutali. Come si può rimproverarli di aver partecipato alla generale durezza di costumi? Essi si impadronivano degli indiani, li legavano alle bocche dei cannoni e sparando li dilaniavano vivi. Furono sterminati così fino all'ultimo. Come sociologo, lei scoprirà in Brasile delle cose appassionanti, ma indiani, non ci pensi, non ne troverà più neanche uno...».

Nel ricordo, queste espressioni, anche se dette da un *grão fino* del 1934, mi sembravano incredibili, tanto più tenendo conto fino a che punto l'élite brasiliana di allora (per fortuna in seguito molto cambiata) aveva orrore di qualsiasi allusione agli indigeni e in generale alle condizioni primitive dell'interno, se non per ammettere – e anche insinuare – che una trisavola indiana era all'origine di una fisionomia impercettibilmente esotica, e non quelle poche gocce, o litri, di sangue nero che si considerava già di buon gusto far passare sotto silenzio (contrariamente agli antenati dell'epoca imperiale). A ogni modo, per Luis de Souza Dantas, l'ascendenza indiana non era da mettere in dubbio ed egli se ne sarebbe facilmente potuto vantare. Ma, brasiliano d'esportazione, che dall'adolescenza aveva adottato la Francia come patria, aveva perduto perfino la coscienza dello stato reale del suo paese, sostituendovi nella memoria luoghi comuni ufficiali e molto dignitosi. Nella misura in cui certi ricordi gli erano rimasti, preferiva anche, immagino, sminuire i brasiliani del xvi secolo per sviare l'attenzione dal passatempo favorito della generazione dei suoi genitori, fino dal tempo della sua giovinezza; vale a dire, raccogliere negli ospedali i vestiti infetti dei vaiolosi, per appenderli con altri doni lungo i sentieri ancora percorsi dalle tribù. Si ottenne così questo brillante risultato: lo stato di São Paulo, grande quanto la Francia, e che le carte del 1918 indicavano ancora per due terzi «territorio sconosciuto abitato solo da indiani», non contava più, quando ci arrivai nel 1935, un solo indigeno, tranne un gruppo di alcune famiglie stabilite sulla costa, le quali, la domenica, venivano a vendere sulla spiaggia di Santos delle cosiddette curiosità. Per fortuna, se non proprio nei sobborghi di São Paulo, a tremila chilometri nell'interno, gli indiani c'erano

ancora.

Non posso staccarmi da questo periodo senza posare uno sguardo amichevole su un altro mondo che per merito di Victor Margueritte (mio presentatore all'Ambasciata del Brasile) ho potuto intravedere; egli mi aveva conservato la sua amicizia, dopo un breve tempo passato al suo fianco come segretario nei miei ultimi anni di studente. Il mio compito era di curare l'edizione di uno dei suoi libri – *La Patrie humaine* – visitando un centinaio di personalità parigine, per presentar loro l'esemplare che il Maestro – egli teneva molto a questo titolo – aveva dedicato loro. Dovevo anche redigere delle note e delle pretese voci allo scopo di suggerire alla critica i commenti appropriati. Victor Margueritte rimane nel mio ricordo, non solo per la sua delicatezza nei miei riguardi, ma anche (come sempre quando qualcosa mi colpisce profondamente), per la contraddizione in lui evidente tra il personaggio e l'opera. Quanto più questa potrebbe apparire semplicistica, aspra nonostante la sua generosità, tanto più il ricordo dell'uomo meriterebbe di resistere. Il suo viso aveva la grazia e la finezza un po' femminile di un angelo gotico, e dal suo comportamento emanava una nobiltà così naturale che i suoi difetti, e la vanità non era il minore, non riuscivano né a urtare né a irritare, talmente apparivano come l'indizio supplementare di un privilegio del sangue o dello spirito.

Egli abitava, nel XVII circondario, in un grande appartamento borghese e fuori moda, dove, già quasi cieco, era circondato dalla attiva sollecitudine di sua moglie, la cui età (che esclude la confusione, possibile solo nella giovinezza, fra le caratteristiche fisiche e le morali) aveva decomposto in bruttezza e in vivacità ciò che un tempo senza dubbio era stato ammirato come «piccante».

Riceveva pochissimo, non soltanto perché si considerava incompreso dalle giovani generazioni, e ripudiato dai centri ufficiali, ma soprattutto perché si era messo su un piedistallo così alto da non poter trovare con facilità interlocutori adeguati. Spontaneamente o volutamente, mai ho potuto saperlo, aveva contribuito alla costituzione di una confraternita internazionale di superuomini, cinque o sei in tutto: lui stesso, Keyserling, Ladislas Reymond, Romain Rolland e, voglio credere per un certo tempo, Einstein. La base del sistema era che, quando uno dei membri pubblicava un libro, gli altri, dispersi per il mondo, dovevano affrettarsi a salutarlo come una delle più alte manifestazioni del genio umano.

Ma quello che più commuoveva in Victor Margueritte, era la semplicità con la quale pretendeva riassumere in sé tutta la storia della letteratura francese. Questo gli era tanto più facile in quanto proveniva da un ambiente letterario: sua madre era cugina germana di Mallarmé; gli aneddoti, i ricordi erano il suo debole. Si parlava così a casa sua con familiarità di Zola, dei Goncourt, di Balzac, di Hugo come di zii o di nonni dei quali fosse stato incaricato di amministrare l'eredità. E quando esclamava con impazienza: «Dicono che non ho stile! E Balzac, dunque, aveva forse dello stile?» sembrava un discendente di re che vuole giustificarsi di una delle sue scappate col temperamento bollente dell'antenato; temperamento celebre, che il comune mortale considera non come un tratto personale, ma come spiegazione ufficialmente riconosciuta di un grande sconvolgimento della storia contemporanea e che, con piacevole emozione, ritrova reincarnato. Altri scrittori hanno avuto più talento; ma pochi senza dubbio hanno saputo farsi con tanta grazia un concetto così aristocratico del loro mestiere.

6. Come si diventa etnologi

Stavo preparandomi alla laurea di filosofia verso la quale mi aveva spinto non tanto una vera vocazione, quanto la ripugnanza provata per le altre discipline che avevo avvicinato fin allora. Arrivando in classe di filosofia, ero vagamente imbevuto di un monismo razionalista che mi preparavo a giustificare e fortificare; avevo fatto dunque tutto il possibile per entrare nella sezione il cui professore aveva fama di essere il più progressista. È vero che Gustavo Rodrigues era un militante della Sfio, Sezione francese dell'Internazionale operaia, ma, sul piano filosofico, la sua dottrina era un misto di bergsonismo e di neokantismo che deludeva grandemente le mie speranze. Egli metteva al servizio di una aridità dogmatica un fervore che si traduceva, durante le sue lezioni, in un gesticolare appassionato. Mai ho trovato una convinzione così candida associata a una riflessione più scarsa. Egli si suicidò nel 1940, all'entrata dei tedeschi a Parigi.

Ho cominciato allora a capire che tutti i problemi, gravi o futili, possono essere liquidati applicando un metodo sempre identico, che consiste nel contrapporre due punti di vista tradizionali sulla questione; introdurre cioè il primo con le giustificazioni del senso comune, per distruggerlo poi con il secondo; infine rigettarli uno da una parte e uno dall'altra, adottando invece un terzo punto di vista che riveli il carattere ugualmente parziale degli altri due, ricondotti con artifici di vocabolario agli aspetti complementari di una stessa realtà: forma e sostanza, contenente e contenuto, essere e parere, continuo e discontinuo, essenza ed esistenza ecc. Queste esercitazioni diventano presto del tutto verbali, fondate come sono su giochi di parole elevati ad arte che prendono il posto della riflessione, mentre le assonanze fra i termini, le omofonie e le ambiguità forniscono progressivamente la materia di queste teatralità speculative, dalla cui ingegnosità si riconoscono i buoni lavori filosofici.

Cinque anni di Sorbona si riducevano al tirocinio di questa ginnastica evidentemente pericolosa. Prima di tutto perché il meccanismo di queste risistemazioni è così semplice che ogni problema può essere considerato in questo modo. Prima di presentarci al concorso e a quella prova suprema, la lezione (che consiste, dopo qualche ora di preparazione, nello svolgere un argomento tirato a sorte), i miei compagni e io proponevamo i soggetti più stravaganti. Io mi vantavo di preparare in dieci minuti una conferenza di un'ora, con un solido schema dialettico, a proposito della superiorità degli autobus sui tram e viceversa. Il metodo non soltanto

serve in qualsiasi caso, ma spinge a scorgere nella ricchezza dei temi di riflessione un'unica forma, sempre simile, salvo qualche correttivo elementare: un po' come una musica che, in chiave di sol o in chiave di fa, è pressappoco la stessa. Da questo punto di vista, l'insegnamento filosofico esercitava l'intelligenza nello stesso tempo che inaridiva lo spirito.

Mi resi conto inoltre del pericolo ancora più grave che consiste nel confondere il progresso della conoscenza con la complessità crescente delle costruzioni dello spirito. Ci suggerivano di procedere a una sintesi dinamica prendendo come punto di partenza le teorie meno adeguate, per giungere alle più sottili; ma nello stesso tempo (per la preoccupazione storica che ossessionava tutti i nostri maestri) bisognava spiegare come queste erano gradualmente nate da quelle. In fondo, più che di individuare il vero e il falso, si trattava di capire come gli uomini avessero a poco a poco superato delle contraddizioni. La filosofia non era l'*ancilla scientiarum*, serva e ausiliaria dell'esplorazione scientifica, ma una specie di contemplazione estetica che la coscienza operava su se stessa. La si era vista, attraverso i secoli, elaborare costruzioni sempre più leggere e audaci, risolvere problemi d'equilibrio o di portata, inventare raffinatezze logiche, e tutto ciò era considerato tanto più valido quanto più grandi erano la perfezione tecnica e la coerenza strutturale; l'insegnamento filosofico poteva essere paragonato a quello di una storia dell'arte che proclamasse il gotico necessariamente superiore al romanico, e, nell'ordine del primo, il gotico fiorito più perfetto di quello primitivo, senza mai chiedersi che cosa è veramente bello e che cosa non lo è. La forma era vuota di significato, e non aveva quindi più riferimento. Dopo anni consacrati a questi esercizi, mi ritrovo di fronte a convinzioni approssimative non molto diverse da quelle che avevo a quindici anni. Oggi capisco forse l'insufficienza di quegli strumenti, i quali però hanno almeno un valore pratico che li rende atti al servizio da me richiesto; e non corro pericolo di rimanere vittima della loro complicazione interna né di dimenticare lo scopo specifico a cui sono destinati, perdendomi nella contemplazione del loro meraviglioso ordine artificiale.

Malgrado ciò intuisco cause più personali che determinarono il rapido disgusto per la filosofia e mi fecero aggrappare all'etnografia come a un'ancora di salvezza. Dopo aver trascorso un anno felice al liceo di Mont-de-Marsan, insegnando e contemporaneamente preparando il mio corso, scoprii con orrore, al mio successivo ritorno a Laon, dove avevo ottenuto la nomina, che per tutta la vita non avrei fatto altro che ripeterlo. Ora, il mio spirito ha la particolarità, senz'altro negativa, di non potersi fissare due volte sullo stesso oggetto. In generale il concorso per la docenza è considerato come una prova inumana al termine della quale, volendo, ci si può riposare definitivamente. Per me fu il contrario. Idoneo al primo concorso, più giovane di tutti i miei colleghi, avevo vinto con facilità questa gara attraverso le teorie, le dottrine, le ipotesi. Ma soltanto in seguito sarebbe incominciato il mio supplizio: mi sarei trovato nell'impossibilità fisica di articolare le mie lezioni se non avessi preparato ogni anno un corso nuovo. Questa incapacità si rivelava ancora più fastidiosa quando mi trovavo nelle vesti di esaminatore: estraendo a caso le domande del programma, non sapevo nemmeno più quali risposte i candidati avrebbero dovuto darmi. Il più impreparato mi sembrava che avesse già detto tutto. Era come se gli argomenti mi si dissolvessero sotto gli occhi per il solo fatto che me ne ero già occupato una volta.

Mi domando a volte oggi se l'etnologia non mi abbia chiamato, senza che me ne rendessi conto, per l'affinità esistente fra la struttura delle civiltà che essa studia e quella del mio pensiero. Mi mancano le doti per conservare saggiamente in cultura campi di interessi di cui, un anno dopo l'altro, avrei raccolto i frutti: ho un'intelligenza neolitica. Come i fuochi della boscaglia indigena, essa brucia distese a volte inesplorate; le feconda, forse, per ricavarne qualche rapido raccolto, lasciandosi dietro un territorio devastato. In quell'epoca, però, non potevo rendermi conto di questi motivi profondi. Ignoravo tutto dell'etnologia, non avevo mai seguito un corso, e quando Sir James Frazer fu per l'ultima volta alla Sorbona e vi tenne una conferenza memorabile – credo nel 1928 – benché fossi al corrente dell'avvenimento, non mi sfiorò nemmeno l'idea di assistervi.

Certo, mi ero dedicato fin dalla prima infanzia a collezionare curiosità esotiche. Ma si trattava piuttosto di un'attività da antiquario, orientata verso campi abbastanza accessibili alla mia borsa. Giunto all'adolescenza, ero ancora così indeciso sul mio orientamento che il primo a formulare una diagnosi, e cioè il mio professore di filosofia di prima superiore, André Cresson, mi consigliò gli studi giuridici come i più rispondenti al mio temperamento; conservo molta riconoscenza alla sua memoria per la mezza verità contenuta in questo errore.

Rinunciai dunque alla scuola normale e mi iscrissi a giurisprudenza, preparando nello stesso tempo il diploma in filosofia, per il semplice fatto che era molto facile. Una strana fatalità pesa sull'insegnamento del diritto. Stretto fra la teologia, alla quale, in quel tempo, il suo spirito si avvicinava, e il giornalismo, verso cui la recente riforma sta per farlo sbandare, sembrerebbe impossibile che si stabilizzasse su un piano solido e obiettivo: perde così una delle sue virtù, mentre cerca di conquistare o di conservare l'altra. Il giurista, oggetto di studio per lo scienziato, mi faceva pensare a un animale che pretendesse mostrare la lanterna magica allo zoologo. Allora, fortunatamente, gli esami di diritto si preparavano in quindici giorni, grazie a certi appunti imparati a memoria. Più ancora della sua sterilità, mi ripugnava la clientela del diritto. La distinzione è sempre valida? Ne dubito. Ma, verso il 1928, gli studenti del primo anno delle diverse facoltà si dividevano in due specie, si potrebbe quasi dire in due razze diverse: diritto e medicina da una parte, lettere e scienze dall'altra.

Per quanto poco simpatici possano essere i termini «estroversito» e «introversito» sono senza dubbio i più adatti a esprimere questa opposizione. Da un lato una «giovinezza» (nel senso che il folklore tradizionale dà a questo termine per designare un determinato momento della vita) rumorosa, aggressiva, preoccupata di affermarsi anche a prezzo della peggiore volgarità, politicamente orientata verso l'estrema destra (di allora); dall'altro, adolescenti prematuramente invecchiati, discreti, riservati, abitualmente a «sinistra», che già si adoperavano per farsi ammettere nel numero di quegli adulti che tentavano di imitare.

La spiegazione di questa differenza è abbastanza semplice. I primi, che si preparano all'esercizio di una professione, celebrano, con la loro condotta, l'emancipazione dalla scuola e una posizione già acquisita nel sistema delle funzioni sociali. Poiché si trovano a mezzo fra l'essere indifferenziato del liceale e l'attività specializzata a cui si dedicheranno, si sentono in una situazione marginale e rivendicano i privilegi contraddittori dell'una e dell'altra condizione.

A lettere e scienze, al contrario, gli sbocchi abituali: professorato, indagine

scientifica e altre carriere imprecise, hanno un'altra natura. Lo studente che sceglie questa strada non dice addio all'universo infantile: si applica piuttosto a rimanerci. Il professorato non è forse il solo modo offerto agli adulti per restare a scuola? Lo studente di lettere o di scienze è caratterizzato da una specie di rifiuto che oppone alle esigenze del gruppo. Una inclinazione quasi conventuale lo spinge a ripiegarsi temporaneamente o in maniera più durevole nello studio, la preservazione e la trasmissione di un patrimonio indipendente dall'ora che passa; quanto al futuro scienziato, il suo oggetto è commensurabile soltanto con la durata dell'universo. Nulla è dunque più erroneo che il volerli persuadere a impegnarsi; anche quando credono di farlo, il loro impegno non consiste nell'accettare un dato di fatto, nell'identificarsi in una delle sue funzioni, nell'assumerne le possibilità e i rischi personali; ma nel giudicarlo dal di fuori e come se non ne facessero parte essi stessi; quell'impegno è ancora un modo particolare di restare liberi. L'insegnamento e l'indagine scientifica non si confondono, da questo punto di vista, con il tirocinio di un mestiere. La loro grandezza e la loro miseria è appunto di essere e un rifugio e una missione.

In questa antinomia che oppone da una parte il mestiere, dall'altra un'impresa ambigua che oscilla fra la missione e il rifugio, partecipe sempre dell'una e dell'altro, pur identificandosi ora con l'una, ora con l'altro, l'etnologia occupa certo un posto di elezione. È la forma più estrema che si possa concepire del secondo termine. Pur ritenendosi umano, l'etnologo cerca di conoscere e di giudicare l'uomo da un punto di vista sufficientemente elevato e distaccato, per astrarlo dalle contingenze particolari a una data società o a una data civiltà. Le condizioni di vita e di lavoro dell'etnografo lo staccano fisicamente dal suo gruppo per lunghi periodi; la brutalità dei cambiamenti ai quali si espone produce in lui una specie di disancoramento cronico: mai più si sentirà a casa sua in nessun posto, rimarrà psicologicamente mutilato. Come la matematica o la musica, l'etnologia è una delle rare vocazioni autentiche. Si può scoprirla in noi anche senza che ci sia mai stata inculcata.

Alle particolarità individuali e alle attitudini sociali, bisogna aggiungere motivi di natura propriamente intellettuali. Il periodo dal 1920 al 1930 in Francia è stato quello delle teorie psicanalitiche. Attraverso queste, ho imparato che le antinomie statiche intorno alle quali ci consigliavano di costruire le nostre dissertazioni filosofiche e più tardi le nostre lezioni – razionale e irrazionale, intellettuale e affettivo, logico e prelogico – si riducevano a un gioco gratuito. Anzitutto, al di là del razionale, esisteva una categoria più importante e valida, quella del significante, che è la più alta maniera d'essere del razionale, ma di cui i nostri maestri (occupati senza dubbio a meditare più il *Saggio sui dati immediati della coscienza* che i *Corsi di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure) non pronunciavano neppure il nome. In secondo luogo, l'opera di Freud mi rivelava che quelle opposizioni non erano veramente tali, poiché proprio i comportamenti in apparenza più affettivi, gli atti meno razionali, le manifestazioni definite prelogiche sono appunto i più significanti. Malgrado gli atti di fede o le dichiarazioni di principio del bergsonismo, che riducono esseri e cose a un unico denominatore per farne meglio risaltare la natura ineffabile, ero venuto nella convinzione che esseri e cose potevano conservare i loro valori senza perdere la nettezza di contorni che delimitano ciascuno di essi in rapporto agli altri e che danno a ognuno una struttura intelligibile. La conoscenza non consiste in una rinuncia o in un baratto, ma in una selezione degli aspetti «veri», di quelli, cioè, che coincidono con

le particolarità del mio pensiero; non perché, come pretendevano i neokantiani, queste esercitassero sulle cose una inevitabile pressione, ma piuttosto perché il mio stesso pensiero è un oggetto. Essendo di «questo mondo» esso partecipa della sua stessa natura.

Questa evoluzione intellettuale che ho subito contemporaneamente ad altri uomini della mia generazione si colorava nondimeno di una sfumatura particolare, in relazione all'intensa curiosità che, fin dall'infanzia, mi aveva spinto verso la geologia; ricordo infatti con particolare soddisfazione, più che la rischiosa spedizione in una zona sconosciuta del Brasile centrale, la ricerca della linea di contatto fra due strati geologici, lungo i fianchi d'una altura del Languedoc. Non si tratta qui d'una passeggiata o d'una semplice esplorazione dello spazio: questa ricerca, incoerente per un osservatore ignaro, è per me l'immagine stessa della conoscenza, delle difficoltà che presenta, delle gioie che se ne possono attendere.

Ogni paesaggio si presenta dapprima come un immenso disordine, che lascia liberi di scegliere il senso che si preferisce attribuirgli. Ma al di là delle speculazioni agricole, degli accidenti geografici, dei mutamenti della storia e della preistoria, il più nobile fra tutti non è forse il senso che precede, ordina e, in larga misura, spiega gli altri? Questa linea pallida e indistinta, questa differenza spesso impercettibile nella forma e nella consistenza dei detriti rocciosi, testimonia che là dove vedo oggi un arido terreno, due oceani, un tempo, si sono susseguiti. L'osservare in ogni traccia le prove del loro stagnare millenario e il superare tutti gli ostacoli – pareti scoscese, frane, rovi, colture – indifferenti ai sentieri come alle barriere, poteva sembrare un controsenso. Questa insubordinazione, invece, ha il solo scopo di ritrovare un significato conduttore, certamente oscuro, ma di cui tutti gli altri sono una trasposizione parziale o deformata.

Che il miracolo avvenga, come a volte avviene; che, da un lato e dall'altro della fenditura nascosta, sorgano affiancate due piante verdi di specie differenti, ciascuna delle quali ha scelto il suolo più propizio; che nello stesso momento si scoprano nella roccia due ammoniti fossili dalle involuzioni diversamente complicate, con le quali attestano uno scarto di alcune decine di millenni, ed ecco che subito lo spazio e il tempo si confondono; la differenza viva dell'istante sovrappone e perpetua le età. Il pensiero e la sensibilità accedono a una nuova dimensione dove ogni goccia di sudore, ogni flessione muscolare, ogni respiro diventano altrettanti simboli di una storia di cui il mio corpo riproduce il movimento mentre il mio pensiero ne afferra il significato. Mi sento pervaso da un'intelligenza più densa, in seno alla quale i secoli e i luoghi comunicano e parlano, alfine riconciliati.

Quando conobbi le teorie di Freud, esse mi sembrarono semplicemente l'applicazione di un metodo di cui la geologia rappresentava il canone. Sia nel caso della psicanalisi che in quello della geologia, infatti, lo studioso si trova subito davanti a fenomeni in apparenza impenetrabili; in tutti e due i casi, per catalogare e valutare gli elementi di una situazione complessa, egli deve mettere in opera qualità raffinate: sensibilità, intuito e gusto. Eppure, l'ordine che si stabilisce in un insieme, a prima vista incoerente, non è né contingente né arbitrario. A differenza della storia degli storici, quella del geologo come quella dello psicanalista cerca di proiettare nel tempo, un po' come in un quadro vivente, certe proprietà fondamentali dell'universo fisico o psichico. Ho parlato di quadri viventi; effettivamente il gioco dei «proverbi figurati»

offre l'immagine ingenua di una impresa che consiste nell'interpretare ogni gesto come lo svolgimento in durata di certe verità fuori del tempo, alle quali i proverbi tentano di dare un aspetto concreto sul piano morale, ma che, in altri campi, si chiamano esattamente «leggi». In tutti questi casi, una sollecitazione della curiosità estetica permette di accedere direttamente al piano della conoscenza.

Verso il mio diciassettesimo anno ero stato iniziato al marxismo da un giovane socialista belga, conosciuto in vacanza e che oggi è ambasciatore del suo paese all'estero. La lettura di Marx mi aveva tanto più entusiasmato in quanto era la prima volta che prendevo contatto, attraverso quel grande pensiero, con la corrente filosofica che va da Kant a Hegel; un mondo mi si rivelava. Da allora questo entusiasmo non si è mai affievolito e di rado mi accingo a risolvere un problema di sociologia o di etnologia senza prima aver vivificato la mia riflessione con la lettura di qualche pagina del *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* o della *Critica dell'economia politica*. Non si tratta d'altronde di sapere se Marx ha giustamente previsto il tale o il talaltro sviluppo della storia. D'accordo con Rousseau, e in una forma che mi pare decisiva, Marx ha insegnato che la scienza sociale non si edifica sul piano degli avvenimenti, così come la fisica non è fondata sui dati della sensibilità: lo scopo è di costruire un modello, di studiare le sue proprietà e le sue diverse reazioni in laboratorio, per applicare poi quanto si è osservato all'interpretazione di ciò che avviene empiricamente e che può essere molto lontano dalle previsioni.

A un diverso livello della realtà, il marxismo mi sembrava procedesse allo stesso modo della geologia e della psicanalisi intesa nel senso che il suo fondatore le aveva dato: tutti e tre dimostrano che comprendere vuol dire ridurre un tipo di realtà a un altro; che la realtà vera non è mai la più manifesta: e che la natura del vero traspare già nella cura che mette a nascondersi. In ogni caso si pone lo stesso problema, quello del rapporto fra il sensibile e il razionale, e lo scopo perseguito è lo stesso: una specie di «super-razionalismo» mirante a integrare il primo col secondo senza nulla sacrificare delle sue proprietà.

Ero dunque ribelle alle nuove tendenze della riflessione metafisica così come venivano delineandosi. La fenomenologia mi urtava, in quanto postula una continuità fra l'esperienza vissuta e la realtà oggettiva. Pur riconoscendo che questa racchiude e spiega quella, dalle tre discipline mie maestre avevo appreso che il passaggio fra i due ordini è discontinuo; che per raggiungere il reale bisogna prima ripudiare il vissuto, salvo a reintegrarlo in seguito in una sintesi obiettiva, spoglia di ogni sentimentalismo. Quanto alla corrente di pensiero che andava sfociando nell'esistenzialismo, non potevo considerarla una speculazione valida, a causa della sua compiacenza verso le illusioni della soggettività. Quel promuovere preoccupazioni personali alla dignità di problemi filosofici rischia troppo di condurre a una metafisica da donnette, scusabile ancora in quanto processo didattico, ma molto pericolosa se dovesse permettere di tergiversare con quella missione, che spetta alla filosofia finché la scienza non sia abbastanza forte per sostituirla, consistente nel comprendere l'essere in rapporto a lui stesso e non in rapporto a me. In luogo di abolire la metafisica, la fenomenologia e l'esistenzialismo introducono due metodi per crearle degli alibi.

Fra il marxismo e la psicanalisi che sono scienze umane a prospettiva sociale l'una, individuale l'altra, e la geologia, scienza fisica – ma anche madre e nutrice della storia,

sia per il suo metodo che per il suo oggetto – l'etnologia trova spontaneamente il suo regno: questa umanità che noi consideriamo senza altre limitazioni oltre quelle dello spazio, dà un senso nuovo alle trasformazioni del globo terrestre, trasmesse dalla storia geologica; lavoro ininterrotto attraverso i millenni, mediante l'opera di agenti anonimi quali le forze telluriche e il pensiero degli individui che sono, per l'attenzione dello psicologo, altrettanti casi particolari. L'etnologia mi dà una soddisfazione intellettuale: in quanto storia che tocca ai suoi estremi la storia del mondo e la mia, essa rivela contemporaneamente la loro comune ragione d'essere. Nel propormi lo studio dell'uomo, mi libera dal dubbio, poiché considera in lui le differenze e le trasformazioni che hanno un senso per tutti gli uomini, escludendo quelle proprie di una sola civiltà, e che non hanno alcun valore per chi non abbia un interesse specifico. Essa calma, infine, quell'appetito inquieto e distruttore di cui ho parlato, garantendomi un materiale praticamente inesauribile, fornito dalle differenze degli usi, dei costumi e delle istituzioni. Essa riconcilia dunque il mio carattere e la mia vita.

Detto ciò, può sembrare strano che per tanto tempo io sia rimasto sordo a un messaggio che, fin dal corso di filosofia, mi era stato trasmesso dai maestri della scuola sociologica francese. In realtà, la rivelazione mi venne solo verso il 1933 o 1934, dopo aver letto un libro trovato per caso e già vecchio: *Primitive Sociology* di Robert H. Lowie. Qui, invece di nozioni tratte da altre letture e immediatamente trasformate in concetti filosofici, trovai esperienze vissute da società indigene, il significato delle quali era stato rispettato dall'attenta cura dell'osservatore. Il mio pensiero sfuggiva al soffocamento che la pratica della riflessione filosofica gli causava. All'aperto, l'aria nuova lo rinvigoriva. Come un cittadino fra i monti, mi inebriavo di spazio mentre i miei occhi abbagliati misuravano la ricchezza e la varietà degli oggetti.

Da qui ha inizio quella lunga intimità con l'etnologia angloamericana, annodata prima a distanza con letture e mantenuta più tardi con contatti personali, che doveva poi dare occasione a così gravi malintesi. Anzitutto, in Brasile, i maestri dell'università si aspettavano che contribuissi all'insegnamento d'una sociologia durkheimiana, verso cui li spingeva la tradizione positivista così viva in America del Sud, e la preoccupazione di dare una base filosofica al liberalismo moderato che è l'arma ideologica abituale delle oligarchie contro il potere personale. Ero invece, al mio arrivo, in stato di aperta rivolta nei confronti di Durkheim e di ogni tentativo di utilizzare la sociologia a scopi metafisici. Quel momento, in cui cercavo con tutte le mie forze di allargare il mio orizzonte, non poteva certo essere il più adatto per collaborare al raddrizzamento di vecchie muraglie. Mi è stato spesso rimproverato, da allora, non so quale asservimento al pensiero anglosassone. Quale sciocchezza! A parte il fatto che nel momento attuale io sia probabilmente più fedele di chiunque altro alla tradizione durkheimiana – errore che non si commette all'estero – gli autori verso cui mi sento più debitore, Lowie, Kroeber, Boas, mi appaiono immensamente lontani da quella filosofia americana alla maniera di James o di Dewey (e ora da quel preteso logico-positivismo) già da tempo scaduta. Questi europei di nascita, formati in Europa o con maestri europei, rappresentano tutt'altro: una sintesi che riflette sul piano della conoscenza quella di cui Colombo aveva quattro secoli prima dato l'occasione obiettiva; sintesi, questa volta, fra un vigoroso metodo scientifico e il terreno sperimentale, unico, offerto dal Nuovo mondo, nel momento in cui, disponendo già di buonissime biblioteche, si potevano lasciare le proprie università

per recarsi fra gli indigeni, con la stessa facilità con la quale andiamo nei paesi baschi o sulla Costa Azzurra. Non rendo omaggio a una tradizione intellettuale ma a una situazione storica. Si pensi solo al privilegio di avvicinare popolazioni vergini di ogni seria indagine e ancora allo stato naturale, poiché solo da poco era cominciata la loro distruzione. Questo aneddoto ne darà una migliore spiegazione: un indiano, l'ultimo miracolosamente scampato allo sterminio delle tribù californiane ancora selvagge, visse per molti anni ignorato da tutti aguzzando punte di pietra per le sue frecce che gli servivano per la caccia. Ma a poco a poco la selvaggina sparì; e l'indiano fu trovato un giorno, nudo e morente di fame, all'entrata di un sobborgo. Finì così pacificamente la sua esistenza come guardiano dell'Università di California.

7. Il tramonto

Quante prolisse e inutili considerazioni, per arrivare a quella mattina del febbraio 1934 quando giunsi a Marsiglia pronto a imbarcarmi per Santos! Ho conosciuto in seguito altre partenze e tutte si confondono nel mio ricordo. Qualche immagine solo permane: anzitutto quella gaiezza particolare dell'inverno nel mezzogiorno della Francia; sotto un cielo d'un azzurro chiarissimo, più immateriale che mai, un'aria pungente dava il piacere quasi insopportabile che un'acqua frizzante e gelata troppo presto bevuta dà a un assetato. Per contrasto, un tanfo pesante stagnava nei corridoi del piroscafo immobile e surriscaldato, miscuglio di odori marini, emanazioni di cucina e di verniciature recenti. Ricordo infine la soddisfazione e la quiete, direi quasi la placida felicità che, nel cuore della notte, viene dalla percezione smorzata della pressione delle macchine e dal fruscio dell'acqua contro la chiglia; come se il movimento producesse una specie di stabilità, d'un'essenza più perfetta dell'immobilità; questa, al contrario, svegliando bruscamente il dormiente appena fermi in uno scalo notturno, suscita un senso di insicurezza e di malessere: il fastidio che il corso naturale delle cose sia stato improvvisamente compromesso.

I nostri piroscafi facevano molti scali. In realtà, la prima settimana di viaggio trascorreva quasi completamente a terra, mentre si procedeva alle operazioni di carico e scarico; si navigava la notte. Ogni risveglio ci trovava attraccati in un altro porto: Barcellona, Tarragona, Valencia, Alicante, Malaga, talvolta Cadice, o anche Algeri, Orano, Gibilterra, prima della tappa più lunga che portava a Casablanca, e infine a Dakar. Solo allora cominciava la grande traversata, sia che si andasse direttamente a Rio e Santos, sia, più di rado, che si rallentasse per riprendere il cabotaggio lungo la costa brasiliana, con scali a Recife, Bahia e Victoria. A poco a poco l'aria s'intiepidiva, le sierre spagnole sfilavano dolcemente all'orizzonte, e miraggi in forma di scogliere ne prolungavano lo spettacolo per intere giornate, al largo delle coste africane troppo basse e paludose per essere direttamente visibili. Era il contrario di un viaggio. Più che mezzo di trasporto, il piroscafo ci sembrava casa e focolare, alla cui porta il disco girevole del mondo avrebbe mostrato ogni giorno un nuovo scenario.

Ma lo spirito etnografico mi era ancora così estraneo che non pensavo ad approfittare di queste occasioni. Ho imparato più tardi come le pur brevi apparizioni di una città, di una regione o di una cultura esercitino utilmente l'attenzione e

permettano inoltre, qualche volta – data l'intensa concentrazione di cui si dispone – di intuire alcune proprietà dell'oggetto che avrebbero potuto, in altre circostanze, restare a lungo nascoste. Altri spettacoli mi attiravano di più, e con la ingenuità del neofita osservavo appassionatamente, sul ponte deserto, quei cataclismi soprannaturali di cui, per qualche istante ogni giorno, il sorgere e il tramontare del sole rappresentavano la nascita, l'evoluzione e la fine, ai quattro angoli del più vasto orizzonte che avessi mai contemplato. Se potessi trovare un linguaggio per fissare queste apparenze instabili e ribelli a qualsiasi tentativo di descrizione, se mi fosse dato di comunicare le fasi e le articolazioni di un avvenimento così unico e che mai si riproduce nelle stesse condizioni, avrei d'un tratto raggiunto l'arcano del mio mestiere: non ci sarebbe stata esperienza bizzarra o speciale a cui la ricerca etnologica avrebbe potuto espormi, di cui non avrei saputo un giorno far afferrare a tutti il senso e la portata.

Dopo tanti anni, riuscirò a rimettermi in quello stato d'animo? Riuscirò a rivivere quegli istanti febbrili in cui, taccuino alla mano, notavo, attimo per attimo, l'espressione che mi avrebbe permesso forse di immobilizzare quelle forme evanescenti e sempre rinnovate? Il gioco ancora mi affascina e mi sorprende spesso in atto di arrischiarmi.

Scritto in piroscifo. L'alba e il tramonto per gli studiosi, sotto un unico fenomeno come per i greci, del resto, che li designavano con una sola parola diversamente qualificata secondo che si trattasse della sera o del mattino. Questa confusione esprime assai bene l'interesse dominante delle speculazioni teoriche e una singolare negligenza dell'aspetto concreto delle cose. Può anche essere che un punto qualunque della terra si sposti con un movimento invisibile tra la zona d'incidenza dei raggi solari e quella in cui la luce gli sfugge o gli ritorna. Ma in realtà niente è più diverso che la sera dal mattino. Il levar del sole è un preludio, il suo tramonto una ouverture che precede la fine, invece dell'inizio come nelle vecchie opere. L'apparizione del sole annuncia i momenti che seguiranno, cupa e livida se le prime ore della mattina dovranno essere piovose; rosata, leggera, spumosa quando brillerà una luce chiara. Ma l'aurora non pregiudica nulla del resto del giorno. Essa determina l'azione meteorologica e dice: pioverà, farà bel tempo. Per il tramonto è tutt'altra cosa; si tratta di una rappresentazione completa con un principio, un centro, una fine. E questo spettacolo offre una specie di sintesi dei combattimenti, dei trionfi e delle disfatte che si sono succedute durante dodici ore in maniera visibile, ma più lentamente. L'alba non è che il principio del giorno, il tramonto una ripetizione. Ecco perché gli uomini prestano più attenzione al tramonto che al levar del sole; l'alba può dar loro unicamente un'indicazione supplementare a quella del termometro, del barometro e – per i meno civilizzati – delle fasi della luna, del volo degli uccelli o delle oscillazioni delle maree. Il tramonto, invece, li eleva, riassumendo in misteriose configurazioni le peripezie del vento, del freddo, del caldo o della pioggia, nelle quali il loro essere fisico è stato sballottato. I moti della coscienza si possono anche leggere nelle nuvole, queste costellazioni lanose. Quando il cielo comincia a illuminarsi delle luci del tramonto (così come in certi teatri è l'improvvisa illuminazione della scena che annuncia l'inizio dello spettacolo, e non i tre colpi di campanello tradizionali) il contadino si ferma lungo il sentiero, il pescatore trattiene la barca e il selvaggio socchiude gli occhi, seduto vicino a un pallido fuoco. Il ricordo è per l'uomo una grande voluttà, ma non nel senso di memoria letterale; pochi infatti accetterebbero di rivivere le fatiche e le sofferenze che malgrado tutto amano ricordare. Il ricordo è la vita stessa, ma di una qualità diversa. Così, quando il sole si abbassa verso la superficie levigata di un'acqua tranquilla, come l'obolo di un dio avaro, o quando il suo disco staglia la cresta della montagna come una foglia dura e dentellata, l'uomo trova, in una breve fantasmagoria, la rivelazione delle forze opache, delle brume e

degli sfolgorii di cui, nel fondo di se stesso, e durante tutta la giornata, ha vagamente percepito gli oscuri conflitti.

Lotte davvero sinistre si erano dovute scatenare nelle anime; perché la modestia degli avvenimenti esteriori non giustificava alcun eccesso atmosferico. Nulla aveva caratterizzato quella giornata. Verso le 16 – proprio in quel momento del giorno in cui il sole a mezza strada perde già la sua limpidezza ma non ancora il suo splendore, e tutto si confonde in un denso pulviscolo dorato che sembra accumularsi apposta per nascondere dei preparativi – il *Mendoza* aveva cambiato rotta. A ognuna delle oscillazioni provocate dalle livide ondate, si sentiva sempre più caldo, ma la curva descritta era così poco sensibile che il cambiamento di direzione poteva sembrare un debole aumento di rollio. Nessuno, del resto, vi aveva prestato attenzione, poiché nulla somiglia di più a uno spostamento geometrico che una traversata in alto mare. Nessun punto di riferimento per rendersi conto del lento transito lungo le latitudini, del superamento delle isoterme e delle curve pluviometriche. Cinquanta chilometri di strada terrestre possono dare l'impressione di un cambiamento di pianeta, ma cinquemila chilometri di oceano presentano un'apparenza immutabile, almeno per l'occhio non esercitato. Nessun interesse per l'orientamento, nessuna nozione delle terre invisibili ma presenti dietro l'orizzonte ricurvo, nulla di tutto ciò tormentava lo spirito dei passeggeri. Essi avevano l'impressione di essere chiusi in quelle strette pareti per un numero di giorni fissato in anticipo, non perché ci fosse una distanza da superare, ma piuttosto per espiare il privilegio di essere trasportati da un capo all'altro della terra senza nessuna fatica per le loro membra, troppo rammollite, del resto, dalle pigre mattinate e dai succulenti pasti che, già da tempo, non erano più una gioia sensuale, ma una distrazione scontata (e a condizione, per di più, di prolungarla oltre misura) per occupare il vuoto delle giornate.

Nulla, del resto, sembrava denunciare uno sforzo. Si sapeva che da qualche parte in fondo a quella grande scatola si trovavano delle macchine, con degli uomini intorno che le facevano funzionare. Ma questi non ci tenevano a ricever visite, né i passeggeri a farne loro, né gli ufficiali si preoccupavano di esibire gli uni agli altri e viceversa. Non restava che trascinarsi intorno alla carcassa, su e giù per i ponti dove soltanto il lavoro del marinaio solitario che spennellava di vernice una manica a vento o i gesti misurati degli *stewards* in divisa blu che strofinavano con uno straccio umido i corridoi della prima classe davano la sensazione del fluire regolare delle miglia che gorgogliavano vagamente giù contro lo scafo arrugginito. Alle 17.40 il cielo, a ponente, appariva ingombro da un edificio complesso, al di sotto perfettamente orizzontale, della stessa apparenza del mare da cui sembrava essersi staccato per un incomprensibile sollevamento al di sopra dell'orizzonte, oppure per l'intromissione, fra l'uno e l'altro, di una spessa e invisibile lastra di cristallo. Dalla sua sommità si tendevano e si spingevano verso lo zenit, per effetto di qualche gravitazione rovesciata, impalcature instabili, piramidi rigonfie, ribollimenti rappresi, come fregi barocchi che avrebbero voluto rappresentare delle nuvole ma ai quali le nuvole somigliavano solo per quel tanto che hanno della levigata rotondità del legno scolpito e dorato. Questo ammasso confuso che nascondeva il sole, spiccava in tinte cupe e rari bagliori, mentre verso l'alto si dileguava in faville.

Più in alto ancora nel cielo, screziature dorate si snodavano in pigre sinuosità immateriali, come una trama puramente luminosa.

Seguendo l'orizzonte verso nord, si vedeva il motivo principale assottigliarsi, elevarsi in nuvole sgranate dietro le quali, molto lontano, una sbarra più alta si delineava, spumante alla sommità; dalla parte più vicina al sole – tuttora invisibile – la luce bordava quei rilievi di un orlo d'oro. Più a nord i rilievi sparivano e non c'era più che la sbarra, opaca e piatta, che si eclissava nel mare.

A sud la stessa sbarra risorgeva, ma sormontata da grandi lastre di nuvole ferme, come dolmen cosmologici, sulle creste fumose della base.

Volgendo decisamente le spalle al sole e guardando verso est, si scorgevano due gruppi sovrapposti di nuvole, tirati nel senso della lunghezza e tagliati controluce per l'incidenza dei raggi solari sullo sfondo di un bastione mammelluto e panciuto, eppure aereo e

madreperlacea a riflessi rosa, violetti e argentati.

Intanto, dietro le celesti scogliere che occludevano l'Occidente, il sole proseguiva la sua lenta evoluzione; a ogni progresso della sua discesa, alcuni raggi fendevano la massa opaca e si aprivano un passaggio il cui tracciato, mentre il raggio sprizzava, tagliava l'ostacolo in mille settori circolari, diversi per grandezza e intensità luminosa. Ogni tanto la luce si riassorbiva come un pugno che si chiude e il manicotto nebbioso non lasciava più sfuggire che una o due dita scintillanti e irrigidite. Oppure un polipo incandescente usciva dalle grotte nebulose, per ritirarsi subito dopo.

Due fasi ben distinte hanno luogo in un tramonto. In principio l'astro è architetto. Poi (quando i suoi raggi arrivano riflessi e non più diretti) si trasforma in pittore. Da quando scompare dietro l'orizzonte, la luce si attenua in piani sempre più complessi. La luce piena è nemica della prospettiva, ma, fra il giorno e la notte, c'è posto per un'architettura tanto fantastica quanto provvisoria. Con l'oscurità, tutto si appiattisce di nuovo come un giocattolo giapponese meravigliosamente colorato.

Alle 17.45 precise si era delineata la prima fase. Il sole era già basso ma non toccava ancora l'orizzonte. Quando comparve al di sotto dell'edificio di nuvole, sembrò spaccarsi come un giallo d'uovo e macchiare di luce le forme che ancora raggiungeva. Questa effusione di luce fu presto seguita da un oscuramento; i contorni divennero opachi, e, nel vuoto fra il limite superiore dell'oceano e quello inferiore delle nuvole, apparve una cordigliera di vapori, fin allora abbagliante e inguardabile, adesso dentellata e oscura. Nello stesso tempo, da piatta in origine, divenne voluminosa, e cominciò a muoversi in pigra migrazione, attraverso una larga zona rosseggiante che – inaugurando la fase dei colori – risaliva lentamente dall'orizzonte verso il cielo.

A poco a poco le profonde costruzioni della sera si contrassero. La massa che durante il giorno aveva occupato il cielo occidentale sembrò laminarsi come un foglio metallico illuminato da tergo da un fuoco prima dorato, poi vermiglio, poi cremisi. E già questo fuoco fondeva, superava e sollevava in un turbinio di faville nuvole contorte che progressivamente svanirono.

Innumerevoli intrecci vaporosi si disegnarono in cielo; sembravano tesi in tutti i sensi: orizzontali, obliqui, perpendicolari e perfino a spirale. I raggi del sole in declino, come l'archetto che si piega o si raddrizza nello sfiorare corde diverse, ne facevano brillare successivamente uno, poi l'altro, in una gamma di colori, proprietà esclusiva e arbitraria di ciascuno. Nel momento della sua manifestazione, ogni intreccio offriva la nettezza, la precisione e la fragile rigidità del vetro filato, e pian piano si dissolveva come se, surriscaldato da un cielo pieno di fiamme, intensificando il colore e perdendo la sua individualità, si stendesse in strati sempre più sottili fino a sparire dalla scena, subito sostituito da un nuovo intreccio appena tessuto. Alla fine non ci furono che tinte confuse mescolantesi le une con le altre; così, in una coppa, liquidi di colore e densità diversi prima sovrapposti cominciano lentamente a confondersi malgrado la loro apparente stabilità.

Dopo, divenne molto difficile seguire uno spettacolo che sembrava ripetersi con uno scarto di minuti e a volte di secondi, in punti molto distanti nel cielo. Verso est, dopo che il disco solare ebbe intaccato l'orizzonte opposto, si videro materializzarsi a un tratto, molto in alto e in tonalità viola acido, nuvole fino allora invisibili. L'apparizione si sviluppò rapidamente, si arricchì di dettagli e di sfumature, poi tutto cominciò a cancellarsi, da destra verso sinistra, come sotto l'azione di uno straccio spostato con un movimento lento e sicuro. In pochi secondi non restò che l'ardesia pulita del cielo, al di sopra del bastione di nuvole. Ma questo scolorava in bianco e grigiastro, mentre il cielo diveniva rosato.

A occidente, un nuovo banco si innalzava dietro il primo, ora simile al cemento uniforme e confuso. Era l'altro, adesso, che fiammeggiava. Quando le sue rosse irradiazioni si affievolirono, le screziature allo zenit, non ancora entrate in scena, acquistarono lentamente volume. L'orlo inferiore risponde come oro, la sommità prima scintillante passò ai marroni, e ai violetti. Nello stesso tempo la loro trama apparve come al microscopio, fatta di mille piccoli filamenti che sostenevano come uno scheletro le loro forme tondeggianti.

Adesso i raggi diretti del sole erano completamente spariti. Il cielo non aveva ormai che colorazioni rosa e gialle: gambero, salmone, lino, paglia; ma anche questa ricchezza più modesta parve svanire. Il paesaggio celeste rinasceva in una gamma di bianchi, di azzurri e di verdi, mentre piccole parti dell'orizzonte godevano ancora di una vita effimera e indipendente. A sinistra, un velo impercettibile si rivelò improvviso come uno svolazzo di verdi misteriosi e confusi; progressivamente passarono ai rossi, dapprima intensi, poi violetti, poi bruni, e non fu più che la traccia irregolare di un pastello leggero su una carta granulosa. Dietro, il cielo era di un gialloverde alpestre mentre il banco orizzontale restava opaco e a contorni decisi. A ovest, piccole striature d'oro scintillarono ancora un istante, ma verso nord era già quasi notte: il bastione mammelluto si era ridotto a qualche rotondità biancastra sotto un cielo di calce.

Niente è più misterioso dell'insieme di processi sempre identici, ma imprevedibili, per i quali la notte subentra al giorno. Il suo segno appare improvviso nel cielo, accompagnato da incertezza e angoscia. Nessuno saprebbe prevedere la forma che adotterà, questa volta, unica fra tutte le altre, il sorgere della notte. Mediante un'alchimia impenetrabile, ogni colore si trasforma nel suo complementare, mentre si sa che, sulla tavolozza, per ottenere lo stesso risultato, bisognerebbe usare altre tinte. Ma, per la notte, i miscugli non hanno limiti poiché il suo è uno spettacolo illusorio: il cielo passa dal rosa al verde; non ho tenuto conto però che certe nuvole sono diventate rosso vivo e fanno così, per contrasto, apparire verde un cielo che era rosa, d'una sfumatura, però, così pallida da non poter sostenere il valore superacuto della nuova tinta che peraltro non avevo neppure notato, essendo il passaggio dall'oro al rosso meno sensibile di quello dal rosa al verde. La notte si introduce di prepotenza.

Così, allo spettacolo degli ori e delle porpore, la notte comincia a sostituire il suo negativo, dove i toni caldi prendono il posto dei bianchi e dei grigi. La lastra notturna rivelò lentamente un paesaggio marino al di sopra del mare, immenso scenario di nubi che si sfilacciavano contro un cielo oceanico, quasi in isole parallele, come una costa piatta e sabbiosa vista da un aeroplano a bassa quota, inclinato su un'ala, che lanci le sue frecce sul mare. L'illusione era accresciuta dalle ultime luci del giorno le quali, radendo obliquamente quelle creste nuvolose, le faceva sembrare solide rocce – in altre ore, anch'esse, scolpite in ombre e luci – come se l'astro non potesse più usare il suo bulino scintillante sui porfidi e sui graniti, ma solo su sostanze labili e vaporose, pur conservando nel suo declino lo stesso stile. Su questo sfondo di nuvole che tanto somigliava a un paesaggio costiero, sgombratosi il cielo, si videro apparire spiagge, lagune, moltitudini di isolotti e di banchi di sabbia invasi da quell'oceano inerte che intagliava di fiordi e di laghi interni il planisfero in corso di dissociazione. E poiché il cielo a sfondo di quelle guglie simulava un oceano, e poiché il mare riflette di solito il colore del cielo, questo quadro celeste riproduceva un paesaggio lontano sul quale il sole tramonterebbe di nuovo. Bastava del resto considerare il vero mare, al di sotto, per sfuggire al miraggio: non era più la lastra ardente del mezzogiorno, né la superficie increspata del pomeriggio. I raggi, quasi orizzontali, non illuminavano più che un solo lato delle piccole onde; e l'acqua prendeva così un rilievo dalle ombre nette, scolpite come in un metallo. Ogni trasparenza era scomparsa.

Allora, con un passaggio del tutto abituale ma, come sempre, impercettibile e istantaneo, la sera cedette il posto alla notte. Tutto fu diverso. Nel cielo opaco all'orizzonte, e poi più in alto, d'un livido giallo che verso lo zenit trascolorava in blu, si sparpagliarono le ultime nuvole, messe in scena dal morire del giorno. Poco dopo non furono più che ombre, attenuate e scolorite come gli ultimi elementi di uno scenario che, dopo lo spettacolo e spento le luci, appare in tutta la sua povertà e fragilità, e in tutto il suo carattere provvisorio; e subito ci si rende conto che la realtà di cui avevano creato l'illusione non apparteneva alla loro natura, ma a qualche trucco di illuminazione o di prospettiva. Tanto, quelle nuvole, un momento prima erano vive e si trasformavano a ogni istante, tanto sembravano ora fisse in una forma immutabile e dolorosa, in mezzo al cielo che le avrebbe presto assorbite nella sua crescente oscurità.

TERZA PARTE

Il Nuovo mondo

8. La fossa nera

A Dakar avevamo detto addio al Mondo antico e, senza neanche aver visto le isole del Capo Verde, eravamo arrivati a quel fatidico 7° Nord dove, all'epoca del suo terzo viaggio nel 1498, Colombo, partito nella direzione buona per scoprire il Brasile, cambiò strada verso nordovest e solo per miracolo non gli sfuggirono, quindici giorni più tardi, Trinidad e la costa del Venezuela.

Ci avvicinavamo alla Fossa nera, temuta dagli antichi navigatori. I venti dei due emisferi si arrestano dall'uno e dall'altro lato di questa zona dove le vele pendono per settimane senza che un soffio le animi. L'aria è così immobile che ci si crederebbe in uno spazio chiuso, piuttosto che in alto mare; nuvole oscure, il cui equilibrio nessun vento turba, sensibili soltanto alla legge di gravità, si abbassano e si disgregano lentamente giù verso il mare. Con le loro estremità penzolanti sfiorerebbero la superficie levigata se la loro inerzia non fosse così assoluta. Dall'oceano, illuminato indirettamente dai raggi di un invisibile sole, si diffonde un riflesso oleoso e monotono che superando quello oppostogli da un cielo d'inchiostro, capovolge il rapporto abituale dei valori luminosi fra aria e acqua. Alzando lo sguardo, un paesaggio marino più verosimile prende forma, in cui cielo e mare si alternano. Attraverso questo orizzonte divenuto quasi intimo, a tal punto gli elementi sono passivi e la luce ridotta, errano pigramente alcuni cirri, corte e confuse colonne che diminuiscono ancora la distanza apparente che separa il mare dal soffitto nuvoloso. Fra queste due superfici così vicine, il piroscavo scivola con una specie di fretta ansiosa, come se avesse il tempo misurato per sfuggire a quel soffocamento. A volte un cirro si avvicina, invade lo spazio e flagella il ponte con la sua sferza di pioggia. Poi, dall'altra parte, ritrova la sua forma visibile mentre il fragore si placa.

Ogni segno di vita aveva abbandonato il mare. Sparita anche la nera scia dei branchi di delfini, fiancheggianti con grazia la fuga bianca delle onde; spariti gli zampilli dei cetacei e le flottiglie dei nautili dalle delicate vele nere e lillà, che già popolavano il mare intensamente blu.

Dall'altro lato della fossa, troveremo ancora ad accoglierci tutti quei prodigi di cui narrano i navigatori dei secoli passati? Nel percorrere quelle terre vergini, essi erano più attenti a controllare il passato del loro vecchio mondo che a scoprirne uno nuovo. Adamo, Ulisse avevano avuto una conferma. Quando Colombo sbarcò al suo primo viaggio sulle coste delle Antille, credeva forse di aver raggiunto il Giappone, ma, più

ancora, di aver ritrovato il Paradiso terrestre. Non sono i quattrocento anni trascorsi da allora che possono cancellare questo grande scarto, in virtù del quale, per dieci o venti millenni, il Nuovo mondo è rimasto fuori dalle agitazioni della storia. Qualcosa ne sarebbe rimasto, su un piano diverso. Dovevo imparare ben presto che, benché l'America del Sud non fosse più un Eden prima della caduta, grazie a quel mistero essa era rimasta ancora all'età dell'oro, almeno per chi aveva denaro. Le sue risorse stavano per fondersi come neve al sole. Che ne resta oggi? Ridotta a una preziosa pozzanghera, alla quale solo pochi privilegiati possono accedere, essa ha cambiato natura, ed è divenuta da eterna a storica, e da metafisica a sociale. Il paradiso che Colombo aveva intravisto si prolungava e si inabissava nella dolcezza di vivere riservata ai soli ricchi.

Il cielo fuliginoso della Fossa nera, la sua aria pesante non sono soltanto segni manifesti della linea equatoriale. Sono l'atmosfera nella quale due mondi si sono trovati di fronte. Questo tetro elemento che li separa, questa bonaccia che sembra nascondere malvagie forze rappresentano l'ultima barriera mistica fra ciò che costituiva ancor ieri due pianeti opposti, le condizioni dei quali erano così diverse che i primi testimoni stentarono a crederle ugualmente umane. Un continente appena sfiorato dall'uomo si offriva a uomini che per la loro avidità erano insoddisfatti del loro. Questo secondo peccato rimetteva tutto in causa: Dio, la morale, la legge; tutto verrebbe a essere in modo simultaneo e contraddittorio insieme, confermato di fatto e revocato di diritto. Confermati furono l'Eden della Bibbia, l'Età dell'oro degli antichi, la Fontana della gioventù, l'Atlantide, le Esperidi, le Pastoralis e le Isole Felici; messi in dubbio, però, l'essersi trovati di fronte a un'umanità più pura e più felice (che non lo era affatto, ma che un rimorso segreto faceva già credere tale) furono la Rivelazione, la Salvezza, il Costume, il Diritto. Mai l'umanità aveva conosciuto una prova più ardua e mai ne conoscerà una simile, a meno che un giorno, a migliaia di chilometri dal nostro, non si riveli un altro globo, abitato da esseri pensanti. Noi sappiamo oggi, inoltre, che queste distanze sono teoricamente superabili, mentre i primi navigatori temevano di affrontare il nulla.

Per misurare il carattere assoluto, totale, intransigente dei dilemmi nei quali l'umanità del XVI secolo si sentiva rinchiusa, occorre ricordare alcuni fatti. In quella Hispaniola (oggi Haiti e San Domingo) dove gli indigeni, centomila circa nel 1492, ridotti a duecento un secolo dopo, morivano di orrore e di disgusto per la civiltà europea, più ancora che per il vaiolo e le percosse, i colonizzatori inviavano commissioni su commissioni allo scopo di definirne la natura. Si trattava realmente di uomini? Si dovevano vedere in essi i discendenti delle dieci tribù di Israele? O erano mongoli giunti sugli elefanti? O scozzesi portati qualche secolo prima dal principe Modoc? Erano stati sempre pagani, o erano antichi cattolici battezzati da san Tomaso e poi ricaduti nell'eresia? Erano incerti se fossero uomini, o non piuttosto creature diaboliche o animali. Questo era lo stato d'animo del re Ferdinando allorché, nel 1512, importava schiave bianche nelle Indie occidentali, al fine di impedire agli spagnoli di sposare le indigene «le quali sono ben lungi dall'essere creature razionali». Di fronte agli sforzi di Las Casas per sopprimere il lavoro forzato, i coloni si mostravano più increduli che indignati: «Dunque» esclamavano «non potremo più servirci neanche delle bestie da soma?».

Di tutte queste commissioni, la più giustamente celebre, quella dei monaci

dell'ordine di san Gerolamo, commuove sia per il suo scrupolo, che le imprese coloniali hanno completamente dimenticato, sia per la luce che getta sugli atteggiamenti mentali dell'epoca. Nel corso di una vera inchiesta psicosociologica, concepita secondo i canoni più moderni, i coloni erano stati sottoposti a un questionario per sapere se, secondo loro, gli indiani fossero o no «capaci di organizzarsi da soli, come lo erano i contadini di Castiglia». Tutte le risposte furono negative: «Al massimo, forse, i loro nipoti; ma ancora sono così profondamente perversi che se ne può dubitare; per esempio: sfuggono gli spagnoli, rifiutano di lavorare senza compenso, e arrivano persino a regalare i loro beni; non rinnegano i compagni ai quali gli spagnoli hanno tagliato le orecchie». E come conclusione unanime: «È meglio per gli indiani diventare uomini schiavi che restare animali liberi».

Una testimonianza posteriore di qualche anno mette il punto finale a questa requisitoria: «Essi mangiano carne umana, vanno in giro nudi, si nutrono di pulci, ragni, vermi crudi [...] Non hanno barba e si affrettano a depilarsela quando cresce» (Ortiz al Consiglio delle Indie, 1512).

In quel periodo, del resto, in un'isola vicina (Porto Rico, secondo la testimonianza di Oviedo) gli indiani catturavano i bianchi e li affogavano, poi per settimane facevano la guardia ai cadaveri per vedere se erano o no soggetti alla putrefazione. Dal confronto di queste inchieste si possono trarre due conclusioni: i bianchi invocavano le scienze sociali mentre gli indiani avevano piuttosto fiducia nelle scienze naturali; e mentre i bianchi proclamavano che gli indiani erano bestie, questi si contentavano di sospettare che quelli fossero dèi. A uguale livello di ignoranza, l'ultima ipotesi era senza dubbio la più degna di uomini.

Le prove intellettuali aggiungono un supplemento patetico al turbamento morale. Tutto era misterioso per i nostri viaggiatori; *l'Immagine del mondo* di Pierre d'Ailly parla di una umanità scoperta di recente e sommamente felice, *gens beatissima*, composta di pigmei, di ebeti e perfino di acefali. Pierre Martyr riporta descrizioni di bestie mostruose, serpenti simili a coccodrilli, animali dal corpo di bue e forniti di proboscide come elefanti; pesci a quattro zampe con la testa di bue, il dorso coperto di verruche o a guscio di tartaruga; *tyburon* che divorano la gente. Non si tratta, dopo tutto, che di serpenti boa, tapiri, buoi marini, ippopotami e pescicani (in portoghese *tubarão*). Ma al contrario, invece, ciò che era misterioso potevano ammetterlo come normale. Per giustificare il brusco cambiamento di rotta per cui non raggiunse il Brasile, Colombo riferì nei suoi rapporti ufficiali circostanze strane mai ripetutesi dopo di allora, soprattutto in quella zona sempre umida: calore bruciante che impediva di scendere a terra, tanto che per una settimana fusti d'acqua e di vino esplosero, si incendiò il grano, lardo e carne secca arrostitono spontaneamente; il sole era così ardente che l'equipaggio credette di bruciare vivo. Secolo felice, quando tutto era ancora possibile, come forse anche oggi, nell'epoca dei dischi volanti!

In queste onde in cui stiamo navigando, non incontrò Colombo le sirene? In verità, egli le vide alla fine del suo primo viaggio, nel mar dei Caraibi, e non al largo del delta amazzonico. «Le tre sirene» egli racconta «emergevano coi loro corpi alla superficie dell'oceano, e benché non fossero tanto belle come si raffigurano in pittura, il loro viso rotondo aveva una forma nettamente umana.» Ora, i buoi marini hanno la testa rotonda, hanno mammelle sul petto, e poiché le femmine allattano i loro piccoli

stringendosi al seno con le pinne, l'identificazione non è poi così sorprendente in un'epoca in cui si sarebbe descritta (e perfino disegnata) la pianta del cotone, come «albero-montone», un albero, cioè, da cui pendevano come frutti interi montoni appesi per il dorso, dei quali bastava tosare la lana.

Analogamente, quando Rabelais, nel quarto libro di *Pantagruel*, basandosi senza dubbio su racconti di navigatori tornati dall'America, presenta la prima caricatura del «sistema di parentela», come oggi lo chiamano gli etnologi, egli ricama liberamente su un fragile canovaccio; poiché non è possibile concepire un sistema di parentela in cui un vecchio possa chiamare la nipotina «mio padre». In tutti questi casi mancava alla coscienza del XVI secolo un elemento più essenziale delle conoscenze stesse: una qualità indispensabile alla riflessione scientifica e della quale erano completamente privi. Gli uomini di quell'epoca erano insensibili allo stile dell'universo, come oggi, sul piano delle belle arti, un ignorante, avendo intravisto certi caratteri della pittura italiana o della scultura negra, sarebbe incapace di distinguere una contraffazione da un Botticelli autentico, e un oggetto da bazar da una figurina pahouin. Le sirene e l'albero montone sono ben altro e ben più che errori obiettivi: su un piano intellettuale sono piuttosto errori di gusto; insufficienza di spiriti che, malgrado il loro genio e la raffinatezza dimostrata in altri campi, erano deboli in rapporto all'osservazione. Il che non induce affatto a biasimarli, ma piuttosto a rispettarli maggiormente per i risultati ottenuti malgrado queste lacune.

Il ponte di un piroscalo in rotta per le Americhe, meglio di Atene, offre all'uomo moderno un'acropoli per la sua preghiera. Ma non ti pregheremo ormai, anemica dea, fondatrice di una civiltà prigioniera! Trascurando quegli eroi navigatori, esploratori e conquistatori del Nuovo mondo – che (in attesa del viaggio sulla luna) corsero la sola avventura totale proposta all'umanità di quei tempi – il mio pensiero si innalza a voi, sopravvissuti di una retroguardia che ha così crudelmente pagato l'onore di tenere aperte le porte: indiani il cui esempio, attraverso Montaigne, Rousseau, Diderot, Voltaire, ha arricchito la sostanza di ciò che la scuola mi ha dato, uroni, irochesi, caraibi, tupi, eccomi a voi!

Il primo chiarore, intravisto da Colombo, e scambiato da lui per la costa, proveniva da una specie marina di lucciole, intente a deporre le uova fra il tramonto del sole e il sorgere della luna; la terra non poteva ancora essere visibile. Ma eccola, adesso io la vedo e ne indovino le luci, in questa notte insonne passata a spiare dal ponte l'apparizione dell'America.

Già fin da ieri il Nuovo mondo è presente: non ancora alla vista, perché la costa è ancora troppo lontana, malgrado il cambiamento di rotta del piroscalo che si sposta in senso obliquo progressivamente verso il Sud per porsi su un'asse che, dal Cabo São Agostino fino a Rio, resterà parallelo alla costa. Per almeno due giorni, forse anche tre, navigheremo lungo l'America. E non sono nemmeno i grandi uccelli marini, di recente apparsi, che ci annunciano la fine del viaggio: queste aninghe schiamazzanti, queste procellarie tiranniche che costringono in pieno volo le prime a vomitare la loro preda, si arrischiano molto lontano dalla terra; e Colombo lo aveva imparato a sue spese quando, ancora in pieno oceano, salutava nel loro volo la sua vittoria. Quanto ai pesci volanti, che si spingevano lontano a pinne aperte e a colpi di coda sull'acqua, sprizzando in tutti i sensi scintille d'argento sull'azzurro crogiuolo del mare, si erano piuttosto rarefatti da qualche giorno. Il Nuovo mondo si annuncia al navigatore che vi

si avvicina, dapprima come un profumo diverso da quelli che Parigi suggerisce per un'assonanza verbale, e difficile a descriversi a chi non l'ha mai respirato.

All'inizio sembra che gli odori marini delle settimane precedenti non circolino più liberamente, ma urtino contro un muro invisibile e, così immobilizzati, non sollecitano più l'attenzione che resta libera quindi di captare odori di altra natura, che nessuna esperienza anteriore permette di qualificare; brezza di foresta e profumi di serra, quintessenza del regno vegetale, la cui freschezza specifica è così concentrata da tradursi in una ubriacatura olfattiva, ultima nota di un potente accordo arpeggiato per isolare e insieme fondere i momenti successivi di aromi variamente intensi. Soltanto coloro che hanno annusato il cuore appena spaccato di un peperone esotico, dopo aver, in qualche *botequim* del *sertão* brasiliano, odorato il nero cordone dolciastro del *fumo de rolo*, foglie di tabacco fermentate e arrotolate in metri di corda, possono ritrovare, nell'unione di questi odori gemelli, quell'America che fu per millenni la sola a possederne il segreto.

Ma quando il giorno dopo, alle quattro del mattino, la si vede infine stagliarsi all'orizzonte, l'immagine visibile del Nuovo mondo è del tutto degna del suo profumo. Per due giorni e due notti una cordigliera immensa si snoda davanti ai nostri occhi, riproducendosi sempre identica a se stessa, senza che sia possibile distinguere un inizio o una interruzione nella concatenazione disordinata delle sue creste. Queste montagne drizzano a centinaia di metri sopra le onde le loro pareti di pietra levigata e si accavallano in forme provocanti e folli come a volte si vede nei castelli di sabbia rosi dai flutti; forme che, almeno sul nostro pianeta, non si crederebbero possibili su così vasta scala.

Questa impressione di enormità è propria dell'America; la si prova dappertutto, nelle città come nelle campagne; l'ho sentita sulla costa e sull'altopiano del Brasile centrale; sulle Ande boliviane e fra le Montagne Rocciose del Colorado; nei sobborghi di Rio, intorno a Chicago e nelle strade di New York. Ovunque si è preda dello stesso choc; questi spettacoli ne richiamano altri; quelle strade sono strade, quei fiumi sono fiumi: di dove proviene dunque quel sentirsi spaesati? Semplicemente dal fatto che il rapporto fra la statura dell'uomo e quella delle cose si è ingigantito al punto che le misure comuni sono annullate. Più tardi quando ci si è familiarizzati con l'America, quell'accomodamento visivo che ristabilisce la relazione normale fra i termini si opera quasi inconsciamente; il processo è diventato impercettibile, e lo si può verificare esattamente allo scatto mentale che si produce scendendo dall'aereo. Ma questa incommensurabilità congenita dei due mondi penetra e deforma il nostro giudizio. Coloro che trovano brutta New York sono solo vittime di una percezione illusoria. Non avendo ancora imparato a cambiare registro, si ostinano a giudicare New York una città, e criticano le strade, i parchi, i monumenti. Senza dubbio, New York è, obiettivamente, una città, ma lo spettacolo che offre alla sensibilità europea è di un altro ordine di grandezza che è quello del nostro paesaggio; mentre i paesaggi americani ci trasportano in un sistema ancora più vasto, di cui noi non possediamo l'equivalente. La bellezza di New York non dipende dalla sua natura di città, ma dalla sua trasposizione, inevitabile per il nostro occhio se rinunciamo a irrigidirci, dal livello di città a quello di paesaggio artificiale, dove i principi dell'urbanesimo non hanno più ragione di esistere: unici valori significativi, il vellutato della luce, la evanescenza delle lontananze, i precipizi sublimi ai piedi dei grattacieli e le vallate

ombrese cosparse di automobili multicolori come fiori.

Dopo di ciò, sono tanto più imbarazzato a parlare di Rio de Janeiro, che, a dispetto della sua bellezza, tanto celebrata, quasi mi ripugna. Come dire? Mi pare che il panorama di Rio non sia proporzionato alle sue dimensioni. Il Pan di zucchero, il Corcovado, tutti quei luoghi tanto decantati, al viaggiatore che entra la prima volta nella baia, sembrano vecchi denti superstiti ai quattro canti in una bocca sdentata. Quasi sempre annegati nella nebbia fangosa dei tropici, quegli accidenti geografici non arrivano a riempire un orizzonte troppo vasto. Se si vuole abbracciare un vero spettacolo, occorre arrivare alla baia da terra e contemplarla dall'alto. Dalla parte del mare, e per un'illusione inversa a quella di New York, è la natura qui che riveste l'aspetto di un cantiere.

Inoltre, le dimensioni della baia di Rio non sono percepibili mediante riferimenti visuali: il lento avanzare del piroscafo, le sue manovre per evitare le isole, la freschezza e i profumi che scendono improvvisamente dalle foreste aggrappate alle colline, ne stabiliscono una specie di contatto fisico con fiori e rocce che non esistono ancora come oggetti, ma anticipano al viaggiatore la fisionomia di un continente. Ed è ancora Colombo che torna alla memoria: «Gli alberi erano così alti che sembravano toccare il cielo, e, se ho ben capito, non perdono mai le loro foglie; perché li ho visti verdi e freschi in novembre, come lo sono in maggio in Ispagna; alcuni erano in fiore mentre altri erano carichi di frutti [...] Dovunque mi trovassi, l'usignolo cantava, accompagnato da migliaia di uccelli di specie diverse». Ecco l'America, il continente s'impone. È tutto ciò che anima al crepuscolo l'orizzonte nebuloso della baia; ma, per il nuovo arrivato, quei movimenti, quelle forme, quelle luci non indicano delle province, dei villaggi, delle città; non significano foreste, praterie, vallate, paesaggi; non esprimono il costume e il lavoro di individui che si ignorano gli uni con gli altri, rinchiusi come sono, ciascuno nel ristretto orizzonte della sua famiglia e del suo mestiere. Tutto ciò vive di un'esistenza unica e globale. Quel che mi circonda da ogni parte e mi schiaccia non è la diversità inesauribile delle cose e degli esseri, ma una sola formidabile entità: il Nuovo mondo.

9. Guanabara

Rio è morsa dalla sua baia fino al cuore; si sbarca in pieno centro come se l'altra metà, novella Ys, fosse stata divorata dal mare. E in un certo senso è vero perché la prima città, un semplice forte, si trovava su quell'isolotto roccioso che il piroscalo rasentava poco fa e che porta sempre il nome del fondatore: Villegaignon. Mi spingo nell'avenida Rio Branco dove un tempo si trovavano i villaggi tupinamba, e ho in tasca Jean de Léry, breviario dell'etnologo.

Trecentosettantotto anni fa, pressappoco in questa stessa epoca, egli arrivò qui con altri dieci ginevrini protestanti, mandati da Calvino alla ricerca di Villegaignon suo antico condiscipolo, il quale, stabilitosi nella baia di Guanabara, dopo appena un anno si era convertito. Questo strano personaggio, dopo aver fatto uno dopo l'altro tutti i mestieri e aver fronteggiato tutti i problemi, si era battuto contro i turchi, gli arabi, gli italiani, gli scozzesi (aveva rapito Maria Stuarda per permetterne il matrimonio con Francesco II) e gli inglesi. Era stato visto a Malta, ad Algeri e alla battaglia di Cerisole. E quasi alla fine della sua carriera avventurosa, allorché sembrava essersi dedicato soltanto all'architettura militare, in seguito a una delusione di carriera, decide di andare in Brasile. Ma anche là i suoi piani riflettono il suo spirito irrequieto e ambizioso. Che cosa vuole dunque fare in Brasile? Fondarvi una colonia, ma indubbiamente anche costituirvisi un impero; e come obiettivo immediato, farne un rifugio per i protestanti perseguitati che avessero voluto lasciare la metropoli. Cattolico e probabilmente libero pensatore, ottenne la protezione di Coligny e del cardinale di Lorena. Dopo una campagna di reclutamento presso i fedeli dei due culti, condotta anche in piazza fra debosciati e schiavi fuggiaschi, riuscì finalmente, il 12 luglio 1555, a imbarcare seicento persone su due navi: mescolanza di pionieri rappresentanti di tutti gli strati sociali e di criminali usciti di prigione. Dimenticò solo le donne e i rifornimenti.

La partenza fu laboriosa; per due volte tornarono a Dieppe; infine, il 14 agosto, levata l'ancora definitivamente, incominciarono le difficoltà: tumulti alle Canarie, putrefazione dell'acqua a bordo, scorbuto. Il 10 novembre Villegaignon getta l'ancora nella baia di Guanabara, dove francesi e portoghesi si disputano da molti anni i favori degli indigeni.

La posizione privilegiata della Francia sulla costa brasiliana, in quell'epoca, pone degli strani problemi. Essa risale di certo all'inizio del secolo, quando ebbero luogo

diverse spedizioni francesi – come quella di Gonville nel 1503, che si portò dal Brasile un genere indiano – quasi contemporaneamente alla scoperta della Terra di Santa Croce da parte di Cabral, nel 1500. Occorre risalire più indietro? Dobbiamo dunque concludere che c'è un fondo di verità nella tradizione nata a Dieppe, secondo la quale Jean Cousin avrebbe scoperto il Brasile quattro anni prima del viaggio di Colombo? Ce lo fanno credere l'attribuzione immediata a questa nuova terra, da parte dei francesi, del nome di Brasile (che troviamo almeno fin dal XII secolo come l'appellativo – segreto gelosamente custodito – del continente mitico da cui provenivano i legni preziosi e le materie coloranti) e il gran numero di termini presi in prestito direttamente dai dialetti indigeni, senza la mediazione della lingua iberica: ananas, manioca, tamandua, tapiro, giaguaro, sagoio (scimmia), ara, caimano, tucano, coati, mogano ecc. Cousin aveva a bordo un certo Pinzon; dei Pinzon ridanno coraggio a Colombo quando a Palos sembra voler abbandonare il suo progetto, e ancora un Pinzon comanda la *Pinta* durante il primo viaggio e con lui Colombo si consulta ogni volta che esamina un cambiamento di rotta; infine, proprio per aver rinunciato alla rotta che, un anno dopo, porterà un altro Pinzon fino al Cabo São Agostino, assicurandogli così la prima scoperta ufficiale del Brasile, Colombo non si aggiudica per poco un altro titolo di gloria.

A meno di un miracolo, il problema non sarà mai risolto perché gli archivi di Dieppe, ivi compresa la relazione di Cousin, sono scomparsi nel XVII secolo durante un incendio dovuto a un bombardamento inglese. Mettendo però per la prima volta piede in Brasile, non posso impedirmi di ricordare tutti quegli incidenti, buffi e tragici insieme, che dimostrano il buon accordo esistente tra francesi e indiani, quattrocento anni fa: per esempio quello degli interpreti normanni convertiti allo stato di natura, che sposavano donne indigene e diventavano antropofagi; e del disgraziato Hans Staden che passò anni di angoscia, aspettando giorno per giorno di essere divorato, e, sempre salvato dalla sorte, tentò di passare per francese in virtù della non iberica barba rossa, ottenendo dal re Quoniam Bebe questa risposta: «Ho già preso e mangiato cinque portoghesi e tutti pretendevano di essere francesi; ma essi mentivano!». E quali costanti rapporti erano stati necessari perché, nel 1531, la fregata *La Pèlerine* potesse riportare in Francia, oltre a tremila pelli di leopardo e a trecento scimmie e bertucce, seicento pappagalli che «già sapevano qualche parola di francese...».

Villegaignon fonda, su un'isola in mezzo alla baia, il Forte Coligny; gli indiani costruiscono e riforniscono la piccola colonia; ma presto stanchi di dare senza ricevere, se ne vanno e disertano i loro villaggi. Fame e malattie si diffondono nel forte. Villegaignon comincia a manifestare il suo temperamento tirannico; i forzati si ribellano: vengono massacrati. L'epidemia passa sulla terraferma: i rari indigeni rimasti fedeli alla missione sono contagiati e ne muoiono così ottocento.

Villegaignon sdegna le questioni materiali e cade in una crisi spirituale. A contatto coi protestanti, si converte, e chiede a Calvin missionari che lo illuminino sulla nuova fede. Si organizza così, nel 1556, il viaggio a cui Léry prende parte.

La storia prende qui un corso tanto strano che mi meraviglia come nessun romanziere o sceneggiatore non se ne sia ancora impadronito. Che film ne verrebbe fuori! Isolati su di un continente sconosciuto quanto può esserlo un altro pianeta, completamente ignari della natura e degli uomini, incapaci di coltivare la terra per assicurarsi gli alimenti necessari, dipendenti per ogni cosa da una popolazione

incomprensibile che, d'altronde, li aveva presi in odio, assaliti dalle malattie, questo pugno di francesi, che si erano esposti a tanti pericoli per sfuggire alle lotte metropolitane e fondare un focolare dove potessero coesistere le varie credenze in un regime di tolleranza e di libertà, si trovavano ora presi nei loro stessi lacci. I protestanti cercano di convertire i cattolici e questi i protestanti. Invece di lavorare per sopravvivere, passano settimane in futili discussioni: come bisogna interpretare la Cena? Si devono mescolare l'acqua e il vino per la consacrazione? L'eucaristia, il battesimo, forniscono il tema per autentici tornei teologici in seguito ai quali Villegaignon si converte o si ritratta.

Si arriva persino a spedire un emissario in Europa per consultare Calvino e fargli risolvere i punti controversi. I conflitti intanto si moltiplicano. Le facoltà di Villegaignon si alterano; Léry racconta che si potevano prevedere il suo umore e le sue sfuriate dal colore dei suoi vestiti. Infine, si rivolta contro i protestanti e incomincia ad affamarli; questi smettono di partecipare alla vita comune, passano sul continente e si alleano con gli indiani. Dobbiamo all'idillio che si annoda fra loro quel capolavoro della letteratura etnografica, *L'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* di Jean de Léry. La fine dell'avventura è ben triste: i ginevrini riescono, non senza danno, a rimpatriare con una nave francese; non si tratta più, come nel viaggio di andata quando erano in forze, di «sgrassare» ovvero sia depredare allegramente i bastimenti incontrati sulla rotta; ora la fame regna a bordo. Si mangiano le scimmie e quei pappagalli tanto preziosi che un'indiana, amica di Léry, rifiutava di cedere il suo se non in cambio di un pezzo di artiglieria. I sorci e i topi di stiva ultime vettovaglie raggiungono il prezzo di quattro scudi l'uno. Non c'è più acqua. Nel 1558, l'equipaggio sbarca in Bretagna, mezzo morto di fame.

Sull'isola, la colonia si disgrega in un'atmosfera di esecuzioni e di terrore; detestato da tutti, considerato come un traditore dagli uni, come un rinnegato dagli altri, odioso agli indiani, atterrito dai portoghesi, Villegaignon rinuncia al suo sogno. Forte Coligny, comandato dal nipote, Bois-le-Comte, cade nelle mani dei portoghesi nel 1560.

In questa Rio che ora mi si offre, cerco anzitutto di ritrovare il sapore di quell'avventura. E infatti questo mi si rivelò un giorno, durante un'escursione archeologica organizzata dal Museo nazionale in onore di uno studioso giapponese, in fondo alla baia.

Una nave vedetta ci aveva lasciati su una spiaggia paludosa dove si arrugginiva un vecchio scafo arenato; certo non era del XVI secolo; ma introduceva lo stesso una dimensione storica in quegli spazi dove niente altro documentava il passaggio del tempo. Sotto le nuvole basse dietro e la pioggia fine che cadeva senza interruzione dall'alba, la città lontana era scomparsa. Al di là dei granchi che pullulavano nel fango nero e le mangrovie il cui espandersi si può attribuire sia al crescere che all'imputridimento, la foresta metteva in rilievo le sagome gocciolanti di alcune capanne di paglia senza età. Più lontano ancora, pendii montagnosi emergevano appena dalla pallida nebbia. Avvicinandoci agli alberi, raggiungemmo lo scopo della nostra visita: una cava di sabbia dove alcuni contadini avevano recentemente messo in luce dei frammenti di terracotta. Palpo questa spessa ceramica, che riconosco di fattura incontestabilmente tupi, per la sua creta bianca a bordi rossi e la sottile rete di righe nere, labirinto destinato, dicono, a sviare gli spiriti maligni in cerca di ossa

umane, conservate un tempo in queste urne. Mi dicono poi che avremmo potuto raggiungere anche in auto questo luogo distante appena cinquanta chilometri dal centro della città, ma a causa della pioggia, che allagava le piste, rischiavamo di rimanere bloccati per una settimana. Sarebbe stato un modo di avvicinarsi maggiormente a un passato che non riesce a trasformare questo malinconico luogo dove Léry ingannò forse l'attesa seguendo il moto veloce di una mano bruna che, con una spatola imbevuta di vernice nera, tracciava quelle «mille piccole cose, graziose come arabeschi, nodi d'amore e altre stranezze» di cui oggi interrogo l'enigma sulla superficie di un coccio sbiadito.

Il primo contatto con Rio avvenne in modo diverso. Eccomi, per la prima volta in vita mia, dall'altro lato dell'Equatore, sotto i tropici, nel Nuovo mondo. Da quale segno particolare riconoscerò questo triplice mutamento? Quale voce me lo confermerà, quali note mai udite risuoneranno al mio orecchio? La mia prima osservazione è futile: mi trovo in un salotto.

Vesto abiti più leggeri del solito, e calpestando i meandri ondulati del mosaico bianco e nero che riveste i marciapiedi, avverto, in queste stradine ombrose che tagliano il viale principale, un'atmosfera particolare; la differenza fra le case e la strada è meno marcata che in Europa; i negozi, malgrado il lusso del loro aspetto, prolungano la mostra fino all'esterno; non ci si accorge se si è fuori o dentro. In realtà la strada non è più soltanto un luogo dove si passa, è un luogo dove si sta. Vivace e quieta nello stesso tempo, più animata e protetta delle nostre, essa mi suggerisce un paragone. Il cambiamento di emisfero, di continente, di clima, per il momento, non ha fatto altro che rendere superflua la sottile copertura di vetro che, in Europa, stabilisce artificialmente condizioni identiche: Rio sembra anzitutto ricreare all'aperto la Galleria di Milano, o quella di Amsterdam, o il passaggio dei Panorami, o l'atrio della stazione di Saint-Lazare.

Si considerano generalmente i viaggi come degli spostamenti nello spazio. È troppo poco. Un viaggio si inserisce simultaneamente nello spazio, nel tempo, e nella gerarchia sociale. Ogni impressione è definibile soltanto mettendola in rapporto a questi tre assi, e poiché lo spazio per sé solo possiede tre dimensioni, ne occorrerebbero almeno cinque per farsi del viaggio un'idea adeguata. Me ne rendo subito conto sbarcando in Brasile. Senza dubbio sono dall'altra parte dell'Atlantico e dell'Equatore e vicinissimo al Tropico. Molte cose me lo dimostrano: questo calore tranquillo e umido che libera il mio corpo dall'abituale peso della lana e sopprime l'opposizione (che retrospettivamente individuo come una costante della mia civiltà) fra la casa e la strada; opposizione che d'altronde sarà presto sostituita da un'altra, quella fra l'uomo e la boscaglia, che i miei paesaggi integralmente umanizzati non comportavano; e poi ci sono le palme, i fiori sconosciuti, e, davanti ai caffè, quei mucchi di noci di cocco verdi, che contengono un'acqua fresca e zuccherata che sa di cantina.

Noto però anche altri cambiamenti: ero povero e ora sono ricco; prima di tutto perché le mie condizioni materiali sono cambiate; poi perché il prezzo dei prodotti locali è incredibilmente basso: questo ananas mi costa venti soldi, questo casco di banane due franchi, questi polli, che un bottegaio italiano fa arrostiti allo spiedo, quattro franchi. Si direbbe il paese della cuccagna. E infine, lo stato di disponibilità in cui ci si viene a trovare durante uno scalo, occasione gratuita e accompagnata al

sentimento di aver l'obbligo di approfittarne, crea un atteggiamento ambiguo, propizio all'allentarsi dei controlli più abituali e allo scatenarsi quasi rituale della prodigalità. Senza dubbio però, un viaggio può agire su di noi in modo diametralmente opposto, e ne ho fatto l'esperienza quando, dopo l'armistizio, arrivai senza denaro a New York. Ma che il viaggio influisca in più o in meno, nel senso di un miglioramento o di un peggioramento delle condizioni materiali, è indubitato; sarebbe davvero un fatto eccezionale se non corrispondesse, sotto questo rapporto, a nessun cambiamento. Nel trasportarci a migliaia di chilometri, il viaggiare ci fa salire o scendere di qualche grado nella considerazione altrui. Ci sposta nello spazio, ma muta inoltre il nostro livello sociale, in meglio o in peggio; e il colore e il sapore dei diversi luoghi non possono essere dissociati dal rango, sempre impreveduto, in cui ci pone per gustarli.

Vi fu un tempo in cui, viaggiando, ci si veniva a trovare a confronto con civiltà radicalmente diverse dalla propria, che s'imponevano anzitutto per la loro stranezza. Da qualche secolo, però, queste occasioni diventano sempre più rare. Sia in India che in America, il viaggiatore moderno si sorprende sempre meno di quanto non voglia riconoscere. Scegliendo obiettivi e itinerari, siamo soprattutto liberi di preferire la tale data di penetrazione, il tale ritmo d'invasione della civiltà meccanica piuttosto che un altro. La ricerca dell'esotismo si riduce a un collezionare stati più o meno avanzati o ritardati di uno sviluppo familiare. Il viaggiatore diventa un antiquario, costretto, per mancanza di materiale, a trascurare la sua galleria d'arte negra per ripiegare sulle cianfrusaglie acquistate durante le sue peregrinazioni fra le bancarelle dei robivecchi nei centri abitati.

Queste differenze sono già evidenti nell'ambito di una città. Come le piante raggiungono la fioritura ognuna alla sua particolare stagione, i quartieri cittadini portano il segno dei secoli in cui sono nati, si sono sviluppati e sono giunti al declino. In questo tappeto di vegetazione urbana si notano concomitanze e successioni. A Parigi, il Marais era in fiore nel XVII secolo e ora la muffa lo rode; specie più tardiva, il IX circondario si sviluppava sotto il Secondo impero, ma le sue case oggi sfiorite sono invase da una fauna di piccola gente che, come insetti, vi trova un terreno propizio a umili forme di attività. Il XVII circondario resta fermo nel suo lusso sorpassato come un grande crisantemo che nobilmente mantiene eretta oltre il suo tempo la testa disseccata. Il XVI era smagliante ieri; oggi lo splendore dei suoi fiori soffoca in un bosco di costruzioni che lo tramutano a poco a poco in un paesaggio di periferia.

Se poi si confrontano fra loro città distanti geograficamente e storicamente, queste differenze di ciclo si complicano ancora con ritmi ineguali. Allontanandoci dal centro di Rio, tipicamente «inizio di secolo», si giunge in strade tranquille, in lunghi viali fiancheggiati di palme, manghi e palissandri ben curati, fra cui si innalzano ville fuori moda nei loro giardini. Come più tardi nei quartieri residenziali di Calcutta, penso a Nizza o a Biarritz sotto Napoleone III. I tropici sono più fuori moda che esotici. Non è la vegetazione a dimostrarlo, ma piccoli particolari architettonici e la suggestione di un genere di vita che fa pensare a un ritorno impercettibile nel tempo, più che all'immenso spazio superato.

Rio de Janeiro ha una struttura diversa dalle altre città. Costruita da principio nella zona piatta e paludosa che circonda la baia, si è poi insinuata fra i tetri dirupi che la rinserrano da tutte le parti, come dita in un guanto troppo stretto. Tentacoli urbani

lunghe a volte venti o trenta chilometri strisciano ai piedi di formazioni granitiche così scoscese che nessuna vegetazione può aggrapparvisi; a volte su una terrazza isolata o in un burrone profondo è cresciuto un lembo di foresta tanto più vergine quanto più il luogo è inaccessibile, malgrado la sua vicinanza all'abitato: dall'aereo sembra quasi di sfiorare i rami, in questi corridoi freschi e profondi dove si plana fra le sontuose pareti prima di atterrare ai loro piedi. Questa città così ricca di colline considera queste con un disprezzo che si può spiegare in parte con la mancanza di acqua sulle loro cime. Rio, sotto questo aspetto, è il contrario di Chittagong, sul golfo del Bengala: nella pianura paludosa, su ognuna delle piccole colline coniche di argilla arancione, lucente sotto l'erba verde, sorge un bungalow solitario, fortezza dei ricchi che si proteggono così dal calore pesante e dalla marmaglia del piano. A Rio succede l'inverso; queste calotte globulose, dove i blocchi di granito sembrano colate di ghisa, riverberano così violentemente il calore, che la brezza non riesce a salire dal fondo delle gole. Forse l'urbanesimo ha ora risolto il problema, ma nel 1935 a Rio il posto occupato da ciascuno nella scala sociale si misurava con l'altimetro, tanto più basso quanto più il domicilio era alto. I miserabili vivevano appollaiati sulle alture, nelle *favelas* dove una folla di negri vestiti di stracci pulitissimi inventava sulla chitarra quelle vivaci melodie che durante il carnevale sarebbero discese a invadere la città.

La città muta in estensione così come in altezza. Addentrandosi in una di quelle piste urbane che affondano i loro meandri fra le colline, acquista ben presto l'aspetto di sobborgo. Botafogo, in fondo al viale Rio Branco, è ancora la città di lusso, ma, dopo Flamengo, ci si crederebbe a Neuilly, e verso il tunnel di Copacabana sembrava d'essere, venti anni fa, a Saint-Denis o al Bourget, solo un po' più campagna, come era forse la nostra periferia prima della guerra del 1914. Copacabana, oggi irta di grattacieli, mi apparve come una semplice città di provincia, col suo piccolo commercio e le sue botteghe.

Il mio ultimo ricordo di Rio è proprio del giorno della mia partenza definitiva: un albergo dove mi ero recato per visitare dei colleghi americani, sul fianco del Corcovado. Vi si accedeva mediante una funicolare sommariamente costruita fra i dirupi, in uno stile metà garage e metà rifugio di alta montagna, i cui posti di comando erano tenuti da diligenti guardiani: una specie di luna park. Tutto ciò per raggiungere in cima alla collina, dopo essersi sollevati lungo pendii scoscesi, incolti e rocciosi che si avvicinavano molto alla verticale, una piccola residenza del periodo imperiale, casa «terrea», cioè a un solo piano, decorata di stucchi e dipinta di ocra, dove si pranzava su di una piattaforma trasformata in terrazza, che dominava un insieme incoerente di edifici in calcestruzzo, di bicocche e di agglomerati urbani; e sullo sfondo, in luogo dei comuni fumaiole di fabbrica che ci si aspettava come limite a questo paesaggio eteroclito, si stendeva un mare tropicale, brillante e setoso, sormontato da un mostruoso chiaro di luna.

Ritorno a bordo. Il piroscafo salpa e stride di tutte le sue luci; sfila davanti al mare che si frastaglia e sembra passare in rivista un pezzo di strada oscura. Verso sera c'è stato un uragano e il mare riluce al largo come un ventre di bestia. Intanto, lembi di nuvole a brandelli, che il vento deforma a zig-zag, a croci e triangoli, mascherano la luna. Quelle figure bizzarre sono come illuminate dall'interno: sul fondo nero del cielo, si direbbe un'aurora boreale a uso dei tropici. Di tanto in tanto si scorge attraverso queste apparizioni fumose un frammento di luna rossastra che passa,

ripassa e scompare come una lanterna errante e angosciata.

10. Passaggio del Tropico

Paesaggio tropicale da sogno è ancora la riviera fra Rio e Santos. La catena costiera che oltrepassa in un punto i duemila metri, discende nel mare e lo frastaglia di isolotti e di piccole gole; spiagge di sabbia fine, bordate di palme da cocco o di foreste umide colme di orchidee, confinano con pareti di arenaria e di basalto, che ne interdicono l'accesso salvo che dal mare. In piccoli porti distanti l'uno dall'altro un centinaio di chilometri, i pescatori vivono in abitazioni del XVIII secolo, ora in rovina, ma costruite un tempo in pietra nobilmente tagliata, da armatori, capitani e vicegovernatori. Angra dos Reis, Ubatuba, Parati, São Sebastião, Villa Bella, tutti luoghi dove affluiscono, dopo settimane di viaggio a dorso di mulo attraverso le montagne, l'oro, i diamanti, i topazi e i crisoliti, estratti nelle *minas gerais*, le miniere generali del governo. Seguendo la traccia di queste piste lungo le *espigões*, lungo le creste, è difficile immaginarsi un traffico importante al punto che un'industria speciale viveva del recupero dei ferri, perduti per strada dalle bestie.

Bougainville ha descritto le precauzioni che circondavano lo sfruttamento delle miniere e il trasporto del materiale. Appena estratto, l'oro doveva essere mandato alle fonderie esistenti in ogni distretto: Rio des Mortes, Sabara, Serro Frio. Vi si percepivano i diritti della Corona, e ciò che toccava agli imprenditori era rimesso loro in lingotti numerati, col marchio del peso, del titolo, e delle armi del re. Un ufficio centrale, posto a mezza strada fra la miniera e la costa, operava un nuovo controllo. Un luogotenente con cinquanta uomini prelevava il diritto del quinto e il diritto di pedaggio per ogni uomo e animale. Questi diritti venivano divisi fra il re e il distaccamento; quindi non faceva meraviglia che le carovane, tornando dalle miniere, al passaggio obbligato di questo vaglio, fossero «fermate e perquisite con sommo rigore».

Gli incaricati portavano poi i lingotti d'oro alla zecca di Rio de Janeiro, ricevendone in cambio monete, mezzi dobloni del valore di otto piastre di Spagna, su ognuna delle quali il re guadagnava una piastra per la lega e per il diritto di battere moneta. Bougainville aggiunge: «Il palazzo della zecca [...] è uno dei più belli che esistano; è provvisto di tutto il necessario per poterci lavorare con la più grande rapidità. Poiché l'oro arriva dalle miniere nello stesso tempo che le flotte arrivano dal Portogallo, il lavoro di conio va accelerato e si batte moneta con una prontezza sorprendente».

Per i diamanti, il sistema era ancora più rigoroso. Gli imprenditori, racconta

Bougainville «devono rendere conto esatto dei diamanti trovati, e devono rimetterli nelle mani dell'intendente preposto dal re a questo ufficio. Questo intendente li deposita subito in una cassetta cerchiata di ferro e chiusa con tre serrature. Egli tiene una delle chiavi, un'altra la tiene il viceré e la terza il *provador* della Hacienda Reale. Questa prima cassetta viene rinchiusa in una seconda su cui si appongono i sigilli delle tre persone sopra menzionate, e che contiene le tre chiavi della prima. Il viceré non ha il potere di controllare ciò che vi è rinchiuso. Egli deve soltanto depositare il tutto in una terza cassaforte che invia a Lisbona, dopo aver apposto il suo sigillo sulla serratura. La cassaforte si apre in presenza del re, che sceglie i diamanti che vuole, e paga il prezzo agli imprenditori, sulla base di una tariffa, regolata dalla loro convenzione».

Di questa intensa attività che, per il solo anno 1762, aveva riguardato il trasporto, il controllo, il conio e la spedizione di centodiciannove *arrobes* d'oro, vale a dire più di una tonnellata e mezza, non rimane traccia alcuna lungo questa costa ritornata allo stato di Paradiso terrestre, salvo qualche solitaria, maestosa facciata in fondo alle baie, muraglie battute dai flutti, ai cui piedi approdavano i galeoni. Sarebbe piacevole credere che soltanto qualche indigeno a piedi nudi si fosse avventurato dalla sommità dell'altopiano fino a queste foreste grandiose, a queste anse vergini, a queste rocce dirupate che invece furono sede, ancora fino a duecento anni fa, di un'attività destinata a forgiare il destino del mondo moderno.

Dopo essersi saziato di oro, il mondo ebbe fame di zucchero, ma anche lo zucchero logorava i suoi schiavi. Lo sfruttamento delle miniere – preceduto del resto dalla devastazione delle foreste che davano il combustibile ai crogioli –, l'abolizione della schiavitù e infine la domanda mondiale crescente orientarono São Paulo e il suo porto, Santos, verso il caffè. Da giallo e poi bianco, l'oro è diventato nero. Nonostante, però, queste trasformazioni abbiano fatto di Santos uno dei centri del commercio internazionale, il luogo conserva una segreta bellezza; mentre il piroscampo penetra lentamente fra le isole, sento per la prima volta l'urto dei tropici. Un canale verdeggiante ci rinchioda. Tendendo la mano si potrebbero quasi afferrare queste piante che Rio manteneva ancora a distanza nelle sue serre arrampicate sulle alture. Il contatto con il paesaggio si stabilisce in una scena più modesta.

Il retroterra di Santos, una pianura inondata, crivellata da lagune e da paludi, solcata da fiumi, da strette e da canali di cui il vapore madreperlaceo sfuma perennemente i contorni, fa pensare alla terra che emerse all'inizio della creazione. I bananeti che la ricoprono sono del verde più tenero e giovane che si possa immaginare, più vivo dell'oro verde dei campi di juta nel delta del Brahmaputra, a cui mi piace ravvicinarlo; ma qui la sottigliezza della sfumatura, la gracilità inquieta in confronto alla distesa sontuosità dell'altra, contribuiscono a creare un'atmosfera primordiale. Per una mezz'ora si scivola fra i bananeti, piante mastodontiche piuttosto che alberi nani, tronchi stillanti che terminano in un groviglio di foglie elastiche, al di sopra di una specie di mano dalle cento dita che esce da un enorme fiore di loto marrone rosato. Poi la strada si innalza a ottocento metri di altezza fino alla sommità della serra. Come ovunque su questa costa, ripidi pendii hanno protetto dagli attacchi dell'uomo una foresta vergine tanto ricca che, per ritrovarne una simile, bisognerebbe andare a diverse migliaia di chilometri a nord, verso il bacino amazzonico. Mentre l'auto geme in curve che non si possono neanche qualificare «a

gomito» tanto sono a spirale, attraverso una foschia che in altri climi si trova solo in alta montagna, ho la possibilità di osservare alberi e piante che mi sfilano davanti come esemplari da museo.

Questa foresta differisce dalla nostra per il contrasto esistente tra il fogliame e i tronchi. Quello è più scuro, le sue sfumature di verde hanno qualcosa di minerale piuttosto che di vegetale e, nel primo regno, ricordano la giada e la tormalina più ancora che lo smeraldo. I tronchi, per contro bianchi o grigiastri, si staccano come ossame sullo sfondo scuro delle foglie. Troppo vicino alla parete per considerare l'insieme, esaminavo soprattutto i particolari. Piante più rigogliose di quelle europee drizzano fusti e foglie come ritagliati nel metallo, tanto il loro aspetto è solido, e tanto la loro forma così piena di significati sembra al sicuro dalle prove del tempo. Vista dal di fuori questa natura è di un altro ordine della nostra; essa manifesta infatti un grado superiore di presenza e di permanente stabilità. Come nei paesaggi esotici di Henri Rousseau, le sue creature raggiungono la dignità di oggetti.

Già una volta provai un'impressione analoga. Fu in occasione delle mie prime vacanze in Provenza, dopo anni dedicati alla Normandia e alla Bretagna. A una vegetazione rimasta per me confusa e senza interesse, ne seguiva un'altra dove ogni esemplare mi offriva un significato particolare. Era un po' come se fossi stato trasportato da un villaggio banale in una zona archeologica dove ogni pietra non era più solo un elemento di costruzione, bensì una testimonianza. Percorrevo esaltato le rocce, ripetendomi che ogni fuscello aveva lì un nome, si chiamava timo, origano, rosmarino, citiso, basilico, alloro, lavanda, corbezzolo, cappero, lentisco, ognuno col suo marchio di nobiltà e il suo compito privilegiato. Il pesante odore resinoso mi era contemporaneamente prova e ragione di un universo vegetale più valido. Ciò che la flora provenzale mi diede allora con il suo aroma, questa dei tropici me lo suggeriva con la sua forma. Non più mondo di odori e di usanze, erbario di ricette e di superstizioni: ma insieme vegetale, simile a un corpo di ballo di danzatrici giganti, ognuna delle quali si fosse fermata nella posizione più espressiva, come per rendere manifesto un disegno che raggiungerebbe la perfezione apparente se non avesse più nulla da temere dal moto della vita; scena immobile turbata soltanto dall'agitazione minerale delle sorgenti.

Raggiunta la sommità, ancora una volta tutto cambia; finito il caldo umido dei tropici e l'eroico viluppo delle liane e delle rocce. Al posto dell'immenso panorama scintillante che per l'ultima volta si domina fino al mare dal belvedere della Serra, si scorge, nella direzione opposta, un altopiano spoglio e ineguale, cosparso di crete e torrenti, sotto un cielo capriccioso. Cade un'acquerugiola bretone, poiché siamo quasi a mille metri di altezza, sebbene il mare sia ancora vicino. In cima a questa parete cominciano le alture, successione di gradini di cui la catena costiera costituisce il primo e il più duro.

Questi gradini si abbassano insensibilmente in direzione nord. Fino al bacino del Rio delle Amazzoni nel quale sprofondano in grandi spaccature a tremila chilometri da qui, il loro declino sarà interrotto due volte da due allineamenti di catene: la Serra de Botucato, a circa cinquecento chilometri dalla costa, e la Chapada de Mato Grosso, a millecinquecento. Attraverserò l'uno e l'altro prima di ritrovare, attorno ai grandi fiumi amazzonici, una foresta simile a quella che si aggrappa al bastione costiero; la parte più grande del Brasile, delimitata dall'Atlantico, dal Rio delle Amazzoni e dal

Paraguay, è come una grande tavola in declino, rialzata dalla parte del mare; trampolino irto di boscaglie, circondato da un umido anello di giungla e di paludi.

Intorno a me, l'erosione ha devastato le terre non ancora assestate, ma l'uomo soprattutto è responsabile dell'aspetto caotico del paesaggio. Si è dapprima dissodato per coltivare; ma dopo qualche anno, il suolo esaurito e dilavato dalle piogge non consentiva più la coltivazione del caffè. Le piantagioni si sono allora trasferite più lontano, dove la terra era ancora vergine e fertile. Ma fra l'uomo e la terra si era stabilita questa specie di reciprocità che, nel mondo antico, ha dato origine a quella intimità millenaria durante la quale si sono adattati l'uno all'altra. Qui il suolo è stato violato e distrutto. Un'agricoltura rapinatrice si è impadronita di quel giacimento di ricchezza, e, dopo averne approfittato, si è trasferita altrove. È esatto descrivere l'area di attività dei pionieri come una frangia. Perché, devastando il suolo quasi con la stessa rapidità con cui lo dissodano, sembrano condannati a non occuparne mai che una striscia mobile, che morde da un lato il suolo vergine, mentre abbandona dall'altro solchi estenuati. Come un incendio di sterpaglie che avanza prima ancora di avere consumato il suo alimento, in cento anni la fiammata agricola ha attraversato lo stato di São Paulo. Accesa a metà del XIX secolo dai *mineiros* che abbandonavano i loro filoni inariditi, si è spostata da est a ovest (e ora l'avrei ben presto raggiunta sull'altra riva del fiume Paraná) aprendosi un passaggio attraverso un groviglio confuso di tronchi abbattuti e di famiglie sradicate.

Il territorio attraversato dalla strada che va da Santos a São Paulo è stato sfruttato fra i primi; e ora sembra una zona archeologica di una architettura defunta. Poggi e pendii in altri tempi boscosi, lasciano scorgere la loro ossatura sotto un rado mantello di ruvide erbe. Si indovina a tratti il punteggiato dei monticelli che segnavano la posizione delle piante di caffè; essi sporgono sui fianchi erbosi come mammelle atrofizzate. Nelle valli, la vegetazione ha ripreso possesso del suolo; ma non è più la nobile architettura della foresta primitiva; la *capoeira*, ossia il sottobosco, rinasce come un pelame ininterrotto di gracili alberi. Ogni tanto si nota una capanna di un emigrante giapponese che cerca, con metodi arcaici, di rigenerare un angolo di terreno per impiantarvi una coltivazione di legumi.

Il viaggiatore europeo è sconcertato da questo paesaggio che non rientra in nessuna delle categorie tradizionali. Noi ignoriamo la natura vergine, il nostro paesaggio è ostensibilmente asservito all'uomo; a volte ci può sembrare selvaggio, ma non perché sia veramente tale, bensì perché gli scambi sono avvenuti su un ritmo più lento (come nelle foreste), o anche – nelle montagne – perché i problemi erano così complessi che l'uomo, invece di dar loro una risposta sistematica, ha reagito nel corso dei secoli con numerosi tentativi di soluzioni marginali; le soluzioni d'insieme che li riassumono, mai decisamente volute o pensate come tali, gli si presentano dal di fuori con un carattere primitivo. A noi sembrano aspetti selvaggi autentici del paesaggio, mentre sono, invece, il risultato di una catena di iniziative e di decisioni inconse.

Ma anche i più rudi paesaggi d'Europa sono pervasi da un ordine di cui Poussin è stato l'incomparabile interprete. Andate in montagna, osservate il contrasto fra gli aridi burroni e le foreste, la disposizione di queste al di sopra delle praterie, la differenza delle sfumature dovuta al predominio dell'una o dell'altra vegetazione secondo l'esposizione o il versante; bisogna aver viaggiato in America per sapere che questa armonia sublime, lungi dall'essere un'espressione spontanea della natura,

proviene da accordi lungamente cercati nel corso di una collaborazione fra il luogo e l'uomo. Questi ammira ingenuamente le tracce delle sue iniziative passate.

Nell'America abitata, sia del Nord che del Sud (a eccezione degli altopiani andini, del Messico, e dell'America centrale che un'occupazione più intensa e più persistente avvicina alla situazione europea), non abbiamo altra scelta che fra una natura tanto spietatamente sottomessa da non essere più campagna ma officina all'aria aperta (penso ai campi di canna da zucchero delle Antille e a quelli di mais della *corn-belt*) e un'altra che, come quella che in questo momento considero, l'uomo ha occupato il tempo necessario per saccheggiarla, ma non abbastanza per elevarla al rango di paesaggio, con una lenta e incessante coabitazione. Nei dintorni di São Paulo, come più tardi nello stato di New York, nel Connecticut e anche nelle Montagne Rocciose, ho imparato a familiarizzarmi con una natura più rude della nostra, perché meno popolata e meno coltivata, e tuttavia priva di vera freschezza: non selvaggia ma declassata.

Questi terreni incolti, grandi come province, l'uomo li ha posseduti un tempo, ma per poco; poi è andato altrove. Dietro di sé ha lasciato un intrico di residui e rovine. E su questi campi di battaglia dove, per qualche decennio, si è misurato con una terra sconosciuta, una vegetazione monotona rinasce lentamente, in un disordine che inganna in quanto, sotto la maschera di una falsa innocenza, essa conserva la memoria e la traccia dei combattimenti.

11. São Paulo

L'America è stata definita con ironia come un paese passato dalla barbarie alla decadenza senza conoscere la civiltà. Si potrebbe, più giustamente, applicare la formula alle città del Nuovo mondo: senza fermarsi nella maturità, passano dal nuovo al decrepito. Una studentessa brasiliana tornò in lacrime dal suo primo viaggio in Francia: Parigi le era sembrata sporca, con le sue costruzioni annerite. La bianchezza e la pulizia erano i soli criteri a sua disposizione per giudicare una città. Le città americane non arrivano mai a essere quei luoghi di vacanze fuori del tempo a cui invita il genere monumentale, né raggiungono quella vita senza età che caratterizza le città più belle, e le fa oggetto di riflessione e di meditazione, piuttosto che semplice strumento della funzione urbanistica. Nelle città del Nuovo mondo, sia che si tratti di New York, di Chicago o di São Paulo, che le somiglia molto, non è la mancanza di vestigia che colpisce; questa assenza è una delle loro prerogative, e, al contrario di quei turisti europei che non sono soddisfatti se non possono aggiungere al loro taccuino di viaggio un'altra cattedrale gotica, io sono ben contento di dovermi adattare a questo sistema senza dimensioni temporali, per interpretare una diversa forma di civiltà. Ma cado nell'errore inverso: poiché queste città sono nuove e traggono da questa novità la loro ragion d'essere e la loro giustificazione, accetto malvolentieri che non rimangano tali. Per le città europee, il passare dei secoli costituisce una promozione; per quelle americane, il passare degli anni provoca una decadenza. Esse non soltanto sono costruite di fresco, ma lo sono per rinnovarsi con la stessa rapidità con cui sono nate, cioè male. Al loro sorgere i nuovi quartieri sono a malapena degli elementi urbani: sono troppo brillanti, troppo nuovi, troppo allegri per esserlo del tutto. Sembrano piuttosto elementi di una fiera, di una esposizione internazionale edificata per qualche mese. Dopo quel termine, la festa finisce e quei grandi giocattoli deperiscono: le facciate si sfaldano, la pioggia e la fuliggine vi tracciano dei solchi, lo stile diventa fuori moda, l'ordine primitivo scompare sotto le demolizioni che, accanto, una nuova impazienza esige. Non sono nuove città in contrasto con città vecchie; ma sono città a ciclo di evoluzione molto rapido, paragonate ad altre a ciclo più lento. Certe città d'Europa si addormentano con dolcezza nella morte; quelle del Nuovo mondo vivono febbrilmente in una malattia cronica; giovani in perpetuo, senza tuttavia essere mai sane.

Visitando New York o Chicago nel 1941, arrivando a São Paulo nel 1935, non è

dunque il nuovo che soprattutto mi ha impressionato, ma le precoci devastazioni del tempo. Non ero sorpreso che a queste città mancassero dieci secoli, ma mi ha colpito constatare che tanti loro quartieri datassero già da cinquant'anni; e che, senza vergogna, ostentassero quasi il loro avvizzimento; poiché l'unico ornamento a cui potessero ancora aspirare era la giovinezza, fuggitiva per loro come per esseri viventi. Ferraglie, tram rossi come carri da pompieri, bar di mogano con banconi di latta lucida, depositi di mattoni nelle viuzze solitarie dove solo il vento spazza il sudiciume, chiesette rustiche accanto a costruzioni per uffici e agenzie di cambio in stile di cattedrali, labirinti di costruzioni verdognole sospese su fossati profondi scavalcati da ponti levatoi e da passerelle: una città che continuamente accresce il suo livello per l'accumularsi delle sue stesse macerie, sulle quali sorgono le nuove costruzioni: Chicago, immagine delle Americhe, non c'è da meravigliarsi che il Nuovo mondo, incurante del tempo, esalti in te la memoria del 1880; poiché la sola antichità a cui possa aspirare nella sua sete di rinnovamento, è questo scarto modesto di un mezzo secolo, troppo breve per servire al giudizio delle nostre civiltà millenarie, ma che gli dà una tenue possibilità di intenerirsi sulla sua fugace giovinezza.

Nel 1935, i paulisti si vantavano che nella loro città si costruisse, in media, una casa ogni ora. Si trattava allora di villette; mi assicurano che il ritmo è rimasto lo stesso, solo che ora si tratta di palazzi. La città si sviluppa con una tale rapidità che è impossibile procurarsene la pianta: ogni settimana bisognerebbe aggiornarla. Sembra perfino che, recandosi in taxi a un appuntamento fissato qualche settimana prima, si rischi di arrivare con un giorno di anticipo sul futuro quartiere! In queste condizioni, l'evocare ricordi di vent'anni prima è come contemplare una fotografia scolorita. Essa almeno può offrire un interesse documentario; verso dunque il fondo dei miei cassetti all'archivio municipale.

Si descriveva allora São Paulo come una brutta città. Certo, le costruzioni del centro erano pompose e fuori moda; la pretenziosa miseria dei loro ornamenti era aggravata dalla povertà dei materiali: statue e ghirlande non erano di pietra, ma di calcinaccio impiastricciato di giallo per simulare una patina. In generale, la città presentava quel tono sostenuto e arbitrario che caratterizza le cattive costruzioni, il cui architetto ha dovuto ricorrere all'intonaco, sia per proteggere che per dissimulare il substrato.

Nelle costruzioni di pietra, le stravaganze dello stile 1890 sono giustificate in parte dal peso e dalla densità del materiale impiegato: esse restano sul piano di accessori. Mentre là, quei rigonfiamenti complicati ricordano le improvvisazioni dermiche della lebbra. Sotto i colori falsi, le ombre risaltano più scure; le strade anguste non permettono a uno strato d'aria troppo sottile di «fare atmosfera», e ne consegue un che di irreale, come se tutto ciò non fosse una città, ma un facsimile di costruzione edificato in fretta per una ripresa cinematografica o per una rappresentazione teatrale.

Eppure São Paulo non mi è mai sembrata brutta: era una città selvaggia, come lo sono le città americane a eccezione forse di Washington, né selvaggia, questa, né domestica, ma piuttosto prigioniera e morente di noia nella gabbia stellata di viali entro cui Lenfant la rinchiuse. São Paulo, per contro, allora era indomita. Costruita in origine su una terrazza in forma di sperone puntato verso il Nord, alla confluenza di due piccoli fiumi, il Rio Anhangabahu e il Rio Tamanduatehy che si gettano più a valle

nel Rio Tiete, affluente del Paraná, era un semplice «ridotto di indiani»: centro missionario intorno al quale i gesuiti portoghesi si sforzarono, fin dal XVI secolo, di riunire i selvaggi e iniziarli alle virtù della civiltà. Sulla scarpata che discendeva verso il Tamandatehy, e che domina i quartieri popolari di Braz e di La Penha, sussistevano ancora nel 1935 alcune straducole provinciali e qualche *largo*: piazze quadrate ed erbose, contornate di case basse con tetti di tegole e piccole finestre grigliate, bianche di calce; da un lato, l'austera chiesa parrocchiale, con l'unica decorazione della doppia chiavarda nella parte superiore della facciata, che tagliava il frontone barocco. Lontanissimo, verso il Nord, il Tiete allungava i suoi meandri argentati nelle *varzeas* – paludi divenute a poco a poco città – circondate da una corona irregolare di sobborghi e di terreni da costruzione. Subito dietro, era il centro degli affari, fedele allo stile e alle aspirazioni dell'Esposizione del 1889: la Praça da Sé, piazza della Cattedrale, una via di mezzo fra il cantiere e la rovina. Poi il famoso Triangolo, di cui São Paulo era tanto fiera come Chicago del suo Loop: zona commerciale formata dall'intersecazione delle vie Direita, São Bento e 15 Novembre: vie ingombre di insegne dove si affollavano commercianti e impiegati, che, coi loro abiti scuri, volevano dimostrarsi ligi ai valori europei o nordamericani, e fieri degli ottocento metri di altitudine che li affrancavano dai languori del Tropico (il quale, tuttavia, passa in piena città).

A São Paulo, nel mese di gennaio, la pioggia non arriva; essa nasce dall'umidità dell'ambiente, come se l'umidità che tutto imbeve si materializzasse in perle d'acqua che cadono fitte, ma che si direbbero frenate dalla loro affinità con tutto quel vapore attraverso il quale scivolano. Non è come in Europa una pioggia a righe verticali, ma un pallido scintillio fatto di miriadi di piccole bolle d'acqua che precipitano in un'atmosfera umida: una cascata di consommé alla tapioca! E non finisce quando la nuvola è passata, ma quando l'aria con la pioggia si è liberata dell'eccesso di umidità. Allora il cielo si rischiara, fra le nuvole bianche appare un azzurro pallido, mentre torrenti in piena scorrono per le strade.

All'estremità nord della terrazza, si apriva un gigantesco cantiere: l'avenida São João, arteria lunga parecchi chilometri, che avevano cominciato a tracciare parallelamente al Tiete, seguendo il percorso della vecchia strada del Nord verso Ytu, Sorocaba e le ricche piantagioni di Campinas. Agganciato al suo inizio all'estremità dello sperone, il viale scendeva fra le macerie di vecchi quartieri; lasciava dapprima a destra la via Fiorencio de Abreu che conduceva alla stazione, fra i bazar siriani, mercato di povere merci per l'interno, e i pacifici laboratori di sellai e tappezzieri, i quali continuavano – ma per quanto tempo ancora? – a fabbricare alte selle di cuoio cesellato, coperte da cavallo tessute in grosso cotone, bardature decorate in argento sbalzato, a uso dei piantatori e dei peones abitanti nella vicina macchia; poi, passando ai piedi di un grattacielo – allora unico e incompiuto – il roseo Predio Martinelli, il viale sfociava ai Campos Elyseos, in altri tempi residenza di ricchi, dove alcune villette di legno verniciato si disintegravano nei giardini di eucaliptus e di manghi; al di là era la popolare Santa Ifigenia, fiancheggiata da un quartiere di catapecchie a un solo piano, dalle cui finestre le ragazze chiamavano i clienti. Infine, agli orli della città, avanzavano i quartieri piccolo-borghesi del Perdizes e di Agua Branca, che si fondevano a sud-ovest con la collina aristocratica e verdeggiante di Pacaembu.

Verso sud la terrazza continua a elevarsi; modesti viali la percorrono, riuniti alla sommità, sul crinale del rilievo, dall'avenida Paulista, lungo la quale sorgono le

residenze un tempo fastose dei milionari dell'ultimo mezzo secolo, in uno stile da casinò e da città termale. Alla fine, verso est, il viale domina la pianura al di sopra del nuovo quartiere di Pacaembu, dove ville cubiche sorgono alla rinfusa lungo vie sinuose fiorite di jacarande blu-viola, fra scarpate di erbetta e cumuli di terra cerata. Ma i milionari hanno lasciato l'avenida Paulista. Seguendo l'espansione della città, sono discesi dal lato sud della collina, verso silenziosi quartieri dalle strade tortuose. Le loro residenze d'ispirazione californiana, in cemento micaceo e dalle balaustre di ferro battuto, si indovinano in fondo ai parchi ricavati nei boschetti incolti, fra cui si stendono questi terreni per i ricchi.

Ai piedi di palazzi in cemento, si possono ancora vedere pascoli per i bovini; il quartiere sorge come un miraggio; viali fiancheggiati da lussuose abitazioni s'interrompono a tratti in borri e frane; un torrente fangoso circola fra i banani, servendo da sorgente e da fogna per le bicocche di argilla su palafitte di bambù, dove si ritrova la stessa popolazione negra che, a Rio, era accampata alla sommità delle montagne. Le capre corrono lungo i pendii. Certi luoghi di questa città riescono a riunire i più diversi aspetti. Così, alla fine di due strade divergenti che conducono al mare, si arriva sugli argini del Rio Anhangabahu, attraversato da un ponte che costituisce una delle principali arterie della città. La parte bassa è occupata da un parco di gusto inglese: prati ornati di statue e di chioschi, mentre lungo le due scarpate si elevano i principali edifici: il Teatro municipale, l'Hotel Esplanada, l'Automobil Club, gli uffici della Compagnia canadese per l'illuminazione e i trasporti. Le loro masse eterogenee si fronteggiano in un disordine solidificato. Queste costruzioni discordi suggeriscono l'idea di grandi branchi di mammiferi riuniti la sera attorno a una sorgente, per qualche istante esitanti e immobili, obbligati da un bisogno più urgente della paura, a mescolare temporaneamente le loro specie antagoniste. L'evoluzione animale si compie secondo fasi più lente di quelle della vita urbana; se rivedessi oggi lo stesso luogo, potrei forse constatare che l'ibrido branco è scomparso, calpestato da una razza più vigorosa e più omogenea di grattacieli impiantati su quelle rive, fossilizzate sotto l'asfalto di un'autostrada.

Protetta da questa fauna di pietra, l'aristocrazia paulista, a somiglianza delle sue orchidee favorite, costituiva una flora più esotica di quanto non credesse. La botanica insegna che le specie tropicali comprendono maggiori varietà di quelle delle zone temperate, benché ognuna sia, per contro, costituita talvolta da un numero molto limitato di individui. Il *grão fino* locale aveva spinto all'estremo questa specializzazione.

I diversi compiti erano stati divisi in una società molto ristretta. In essa si incontravano tutte le occupazioni, i gusti, le curiosità giustificabili della civiltà contemporanea, ma ognuna era rappresentata da un solo esemplare. I nostri amici non erano propriamente delle persone, ma piuttosto delle funzioni la cui importanza intrinseca, e non la loro disponibilità, sembrava aver determinato la lista. C'erano così il cattolico, il liberale, il legittimista, il comunista; e su un altro piano, il gastronomo, il bibliofilo, l'amatore di cani (o di cavalli) di razza, di pittura antica, di pittura moderna; e ancora l'erudito locale, il poeta surrealista, il musicologo, il pittore. All'origine di queste vocazioni non c'era un vero interesse di approfondire un campo della conoscenza; se due individui, per una falsa manovra o per gelosia, si trovavano a occupare lo stesso terreno, o terreni distinti ma troppo vicini, non pensavano che a

distruggersi l'un l'altro, con una tenacia e una ferocia veramente notevoli. D'altra parte, tra feudi vicini, si scambiavano visite intellettuali, riverenze e inchini; e ognuno era interessato non soltanto a difendere il suo impiego, ma anche a perfezionare quel minuetto sociale in cui la società paulista sembrava trovare un inesauribile diletto.

Bisogna riconoscere che certe parti erano recitate con un brio straordinario, dovuto alla combinazione della fortuna ereditata, del garbo innato e dell'astuzia acquisita, che rendevano così deliziosa e deprimente a un tempo la vita di salotto. Ma l'esigenza che tutti i ruoli fossero coperti per completare il microcosmo e giocare il gran gioco della civiltà comportava anche qualche paradosso: che il comunista, per esempio, si trovasse a essere l'erede della feudalità locale, e che una società così formalista permettesse a uno dei suoi membri, ma a uno solo – poiché bisognava pur avere un poeta d'avanguardia – di mostrarsi in pubblico con la sua giovane amante. Alcune parti venivano sostenute alla peggio: il criminologo era un dentista che aveva introdotto nella polizia giudiziaria l'impronta delle mascelle in luogo dell'impronta digitale, come sistema di identificazione; il monarchico collezionava vasellame delle famiglie reali di tutto il mondo, e i muri del suo salotto erano coperti di piatti, salvo il posto per una cassaforte in cui conservava le lettere con le quali le dame d'onore delle varie regine gli esprimevano il loro interesse per le sue preferenze casalinghe.

Questa specializzazione sul piano mondano andava di pari passo con un appetito enciclopedico. Il Brasile colto divorava i manuali e le opere di volgarizzazione. Invece di ostentare il prestigio ancora ineguagliato della Francia all'estero, i nostri ministri avrebbero fatto meglio a ricercarne le cause; già fin d'allora, purtroppo, non dipendeva più tanto dalla ricchezza e dall'originalità d'una creazione scientifica indebolita, quanto dal talento di molti nostri studiosi, il rendere accessibili difficili problemi, alla soluzione dei quali essi avevano contribuito in misura molto modesta. In questo senso, l'amore dell'America del Sud per la Francia somigliava a una connivenza segreta, fondata sulla stessa inclinazione a consumare e a facilitare agli altri la consumazione, piuttosto che a produrre. I grandi nomi che laggiù si veneravano: Pasteur, Curie, Durkheim, appartenevano tutti al passato, senza dubbio abbastanza vicino per giustificare un così largo credito; ma di questo credito pagavamo ormai l'interesse in moneta spicciola, apprezzata solo in quanto una clientela prodiga preferiva spendere piuttosto che investire. Noi evitavamo loro solamente la fatica di realizzare.

È triste dover constatare che anche questo ruolo di mediatrice intellettuale verso cui la Francia si lasciava scivolare, sembra esserle divenuto oggi troppo pesante. Secondo una prospettiva scientifica che ci è pervenuta dal XIX secolo, e dalla quale forse non ci siamo ancora liberati, ogni campo del pensiero era abbastanza ristretto perché un uomo dotato delle qualità tradizionalmente francesi di cultura generale, vivacità e chiarezza, spirito logico e talento letterario, riuscisse ad abbracciarlo tutto intero, a ripensarlo per conto suo e a offrirne una sintesi, lavorando isolatamente. Piaccia o no, la scienza moderna non ammette più questo sfruttamento artigianale. Dove, per dar fama a un paese, bastava uno specialista, ne occorre oggi per lo stesso scopo un esercito, che peraltro non abbiamo; le biblioteche private sono ormai curiosità da museo, mentre le biblioteche pubbliche, prive di locali, di credito, di personale specializzato e perfino di sedie sufficienti per i lettori, respingono gli studiosi invece di aiutarli. Infine, la creazione scientifica oggi ha le caratteristiche di

un'impresa collettiva e ampiamente anonima alla quale siamo quanto mai impreparati perché abbiamo messo tutto il nostro impegno nel perpetuare oltre il loro tempo i facili successi delle nostre antiche celebrità. Continueranno ancora per molto tempo a credere che si possa rimediare alla mancanza di concetti adoperando uno stile impeccabile?

Paesi più giovani hanno capito la lezione. In quel Brasile che aveva visto alcune brillanti affermazioni individuali, come quelle di Euclides da Cunha, Osvaldo Cruz, Chagas, Villa Lobos, la cultura era rimasta fino a un'epoca recente uno svago per i ricchi. E poiché questa oligarchia aveva bisogno di una opinione pubblica civile e laica, per far fronte all'influenza tradizionalista della Chiesa e dell'esercito, nonché al potere personale, aprì le porte della cultura a un pubblico più largo, mediante l'istituzione dell'Università di São Paulo.

Quando arrivai in Brasile per partecipare a questa fondazione, ricordo che considerai l'umiliante condizione in cui vivevano i miei colleghi del luogo con una commiserazione mista a disprezzo. Vedendo quei professori così mal pagati, costretti a oscuri lavori per vivere, provai la fierezza di appartenere a un paese di vecchia cultura dove l'esercizio di una professione liberale era circondato di garanzie e di prestigio; e non immaginavo certo che, vent'anni dopo, i miei disgraziati scolari di allora avrebbero occupato cattedre universitarie talvolta più numerose e meglio attrezzate delle nostre, e provviste di biblioteche come noi stessi desidereremmo averne.

Eppure quegli uomini e quelle donne di ogni età che affollavano con fervore le nostre lezioni, venivano anche da molto lontano. Erano giovani alla caccia degli impieghi che i nostri diplomi potevano aprir loro; o avvocati, ingegneri, uomini politici che temevano la prossima concorrenza dei titoli universitari, se avessero trascurato di fornirsene anch'essi. Erano tutti rosi da uno spirito critico e distruttore, ispirato in parte a una tradizione francese ormai sorpassata, in uno stile da *vie parisienne* del secolo scorso, che era stato importato da alcuni brasiliani cugini del personaggio di Meilhac e Halévy, ma ancor più espressione sintomatica di una evoluzione sociale come quella di Parigi nel secolo XIX e che invece São Paulo, come pure Rio de Janeiro, riviveva allora per conto proprio, e che consisteva in un ritmo accelerato di differenziazione fra la città e la campagna; quella si sviluppava a spese di questa, col risultato preoccupante di staccare le popolazioni da poco urbanizzate da quella rustica ingenuità che il Brasile del secolo XX simbolizzava nel *caipira*, così come il nostro teatro popolare lo aveva rappresentato nel paesano di Arpajon o di Charenton-le-Pont. Ed ecco un esempio di questo spirito discutibile.

In mezzo a una di queste strade quasi di campagna, sebbene lunghe tre o quattro chilometri, che prolungavano il centro di São Paulo, la colonia italiana aveva fatto elevare una statua di Augusto. Era una riproduzione in bronzo, in grandezza naturale, di un marmo antico, in realtà mediocre, ma che tuttavia meritava qualche rispetto in una città dove non c'era altro che ricordasse la storia al di là dell'ultimo secolo. La popolazione di São Paulo decise nondimeno che il braccio levato nel saluto romano significasse: «qui abita Carlito». Carlos Pereira de Souza, vecchio ministro e uomo politico influente, possedeva nella direzione indicata dalla mano imperiale una di quelle vaste case a un solo piano di mattoni e argilla, ricoperte da un intonaco di calce grigiastra e scrostate da vent'anni, ma su cui si era voluto, con decorazioni

pretenziose, riprodurre i fasti dell'epoca coloniale.

Si osservava anche che Augusto portava calzoncini corti, il che non era umoristico che a metà, dato che la maggior parte dei passanti ignorava la toga romana. Queste spiritosaggini a buon mercato facevano il giro della città già un'ora dopo l'inaugurazione, e si ripeterono, sottolineate da gran manate sulla schiena, alla «serata di gala» del cinema Odeon che ebbe luogo la sera stessa. Così la borghesia di São Paulo (organizzatrice di serate cinematografiche quindicinali a prezzi elevati, destinate a proteggerla dai contatti plebei) si vendicava di avere, per incuria, permesso il costituirsi di un'aristocrazia di emigrati italiani, arrivati mezzo secolo prima per vendere cravatte nelle strade, e oggi padroni delle più sgargianti residenze dell'*Avenida* e donatori del bronzo tanto commentato.

I nostri studenti volevano sapere tutto, ma, in qualsiasi campo, soltanto la teoria più recente sembrava loro degna di essere ritenuta. Stanchi dei festini intellettuali del passato, che conoscevano d'altronde solo per sentito dire, poiché non leggevano mai le opere originali, conservavano un entusiasmo sempre disponibile per nuovi piatti. Nel caso loro, però, piuttosto che di cucina, bisognerebbe parlare di moda: idee e dottrine non avevano per loro un interesse intrinseco, ma erano considerate strumenti di prestigio di cui bisognava assicurarsi la primizia. Condividere una teoria conosciuta da altri equivaleva a portare un vestito già usato; si rischiava di perdere la faccia. Per contro veniva esercitata una concorrenza accanita, a forza di riviste di volgarizzazione, di periodici a carattere sensazionale e di manuali, per ottenere l'esclusiva del modello più recente nel campo delle idee. I miei colleghi e io, prodotti selezionati delle scuderie accademiche, spesso ci sentivamo in imbarazzo: allenati a rispettare unicamente idee già mature, ci trovavamo esposti agli assalti di studenti del tutto ignoranti del passato, ma la cui informazione era sempre di qualche mese in anticipo sulla nostra. Malgrado ciò consideravano l'erudizione come un dovere, di cui non avevano né il gusto né il metodo, cosicché le loro dissertazioni, qualunque fosse il soggetto, consistevano in una evocazione della storia generale dell'umanità dopo la scimmia antropomorfa, e si concludevano, attraverso qualche citazione di Platone, Aristotele e Comte, nella parafrasi di un poligrafo vischioso la cui opera tanto più valeva, quanto più la sua oscurità escludeva ogni possibile plagio.

L'università appariva loro come un frutto tentatore ma avvelenato. A questi giovani che non avevano mai visto il mondo, e le cui condizioni economiche, spesso molto modeste, vietavano loro persino la speranza di conoscere l'Europa, noi eravamo stati presentati come maghi esotici, da figli di papà esecrati per due motivi: in primo luogo perché rappresentavano la classe dominante, e poi a causa dell'esistenza cosmopolita da essi condotta che dava loro un vantaggio su quelli che non potevano lasciare il paese, rimanendo, per questo motivo, tagliati fuori dalla vita e dalle aspirazioni nazionali. Anche noi eravamo sospetti per la stessa ragione; ma portavamo nelle mani i frutti del sapere, e quindi gli studenti ci sfuggivano e ci frequentavano alternativamente, ora conquistati ora ribelli. Ognuno di noi poteva avere la sensazione del suo prestigio dalla consistenza della piccola corte che si raggruppava intorno a lui. Queste clientele si facevano guerra, e i professori preferiti ne erano i simboli, i beneficiari o le vittime. Tutto ciò si risolveva negli *homenagens*, manifestazioni di omaggio al maestro, con colazioni o tè che erano il risultato di sforzi tanto più commoventi in quanto facevano supporre privazioni reali. Insegnanti e

dottrine fluttuavano durante queste feste come valori di Borsa, secondo la rinomanza del locale, il numero dei partecipanti, il rango delle personalità mondane e ufficiali che accettavano di parteciparvi. E poiché ogni grande nazione aveva a São Paulo la sua ambasciata sotto forma di ritrovi alla moda, la sala da tè inglese, la pasticceria viennese o parigina, la birreria tedesca, intenzioni tortuose si esprimevano secondo il locale prescelto.

Tutti voi che leggerete queste righe, cari allievi di un tempo e oggi stimati colleghi, non serbatemi rancore. Mi ricordo di voi, secondo il vostro uso, coi nomi di battesimo, barocchi per noi europei, ma che esprimono con la loro varietà il privilegio concesso ancora ai vostri padri, di poter comporre liberamente, scegliendo tra i fiori di una millenaria umanità, il fresco mazzo della vostra: Anita, Corinna, Zenaide, Lavinia, Taide, Gioconda, Gilda, Oneide, Lucilla, Zenith, Cecilia; e voi, Egone, Mario-Wagner, Nicanor, Ruy, Livio, James, Azor, Achille, Decio, Euclide, Milton. Rievoco senza ironia questo inizio balbettante; riconosco anzi di averne tratto una lezione, quella della precarietà dei privilegi conferiti dal tempo. Considerando com'era allora l'Europa e come è diventata oggi, vedendovi superare in pochi anni un distacco intellettuale che si sarebbe potuto credere di vari decenni, ho imparato come nascono e scompaiono le società, e come quei grandi rivolgimenti della storia che i libri ci fanno apparire risultato di un gioco di forze anonime e tenebrose, possano compiersi invece, in un determinato momento, grazie alla decisione virile di un pugno di ragazzi in gamba.

QUARTA PARTE

La terra e gli uomini

12. Città e campagne

A São Paulo ci si poteva dedicare a una etnologia domenicale. Non certo perché gli indiani fossero nei dintorni come mi avevano fatto sperare, dato che i sobborghi erano siriani o italiani, e la più vicina curiosità etnologica, a una quindicina di chilometri, consisteva in un villaggio primitivo i cui abitanti, vestiti di stracci, biondi e con gli occhi azzurri, tradivano la loro recente origine germanica; infatti, nel 1820 circa, gruppi di coloni tedeschi erano venuti a stabilirsi nella regione meno tropicale del paese. Qui si erano in qualche modo fusi con la povera gente locale e quindi dispersi; ma più a sud, nello stato di Santa Catarina, le piccole città di Joinville e di Blumenau conservavano sotto le araucarie l'atmosfera del secolo scorso: le strade, fiancheggiate da case coi tetti molto inclinati, portavano nomi tedeschi; vi si parlava solo questa lingua. Sulle terrazze delle birrerie, vecchi con favoriti e mustacchi fumavano lunghe pipe dal fornello di porcellana.

Intorno a São Paulo c'erano anche molti giapponesi ai quali era più difficile avvicinarsi. Venivano reclutati da imprese di immigrazione che provvedevano al loro trasferimento, e ad alloggiarli temporaneamente all'arrivo, e poi li distribuivano nelle fattorie dell'interno che sembravano nello stesso tempo villaggi e campi militari. Vi si trovavano riuniti tutti i servizi: scuola, laboratori, infermeria, botteghe, distrazioni. Gli emigranti vi passavano lunghi periodi in una reclusione in parte volontaria e sistematicamente incoraggiata, rimborsando il loro debito alla Compagnia e depositando i loro guadagni nelle sue casseforti. Dopo parecchi anni la Compagnia si incaricava di ricondurli a morire nella terra dei loro avi, e nel caso che la malaria li avesse uccisi prima, rimpatriava i loro corpi. Tutto era organizzato affinché questa grande avventura si svolgesse senza dar loro l'impressione di aver mai lasciato il Giappone. Ma l'interesse degli imprenditori non era semplicemente finanziario, economico o umanitario. Un attento esame delle carte rivelava che l'impianto delle fattorie era forse stato ispirato da ragioni strategiche. La grande difficoltà di penetrare negli uffici della *Kaigai-Iju-Kumian* o della *Brazil-Takahoka-Kumiai*, e più ancora nella rete semiclandestina di alberghi, ospedali, segherie, fabbriche di fiammiferi, che rendevano gli immigrati autosufficienti, e infine negli stessi centri agricoli, nascondeva disegni tortuosi, le cui maglie estreme erano da un lato la segregazione dei coloni in punti ben scelti, e dall'altro le ricerche archeologiche (condotte metodicamente in occasione di lavori agricoli, allo scopo di sottolineare

certe analogie fra i ruderi indigeni e quelli del neolitico giapponese).

Nel cuore della città, alcuni mercati dei quartieri popolari erano tenuti da negri. Poiché questo termine non ha molto senso in un paese dove una grande varietà di razze, unita, almeno in passato, alla quasi totale assenza di pregiudizi, ha permesso ogni sorta di mescolanze, si può dire più esattamente che in questi mercati ci si poteva esercitare a individuare i *mestiços*, incrocio di bianchi e di negri, i *caboclos*, di bianchi e di indiani, e i *cafusos*, di indiani e di negri. I prodotti in vendita conservavano uno stile più puro: *peneiras*, setaccio per farina di manioca, di fattura tipicamente indiana, formato da un traliccio largo di canne di bambù spaccate a metà, e cerchiato di lamiera; *abanicos*, ventola per il fuoco, anche questo ereditato dalla tradizione indigena, che è divertente osservare, poiché ciascun tipo rappresenta una soluzione ingegnosa per trasformare con l'intreccio la struttura permeabile e mossa di una foglia di palma in una superficie rigida e uniforme adatta, se agitata violentemente, a muovere l'aria. Poiché esistono molti modi di risolvere il problema, e molti tipi di foglie di palma, si possono combinare questi elementi in tutte le forme concepibili e raccogliere quindi collezioni intere di esemplari illustranti questi piccoli problemi tecnici.

Vi sono due specie principali di palme: a volte le foglioline sono distribuite simmetricamente da una parte e dall'altra del gambo mediano, a volte esse divergono a ventaglio. Il primo tipo suggerisce due metodi: ribaltare le foglioline tutte dallo stesso lato e intrecciarle insieme, oppure intrecciare ogni gruppo isolatamente, ripiegandole ad angolo retto su se stesse e inserendo le estremità delle une attraverso la parte inferiore delle altre e reciprocamente. Si ottengono così due specie di ventagli: ad ala o a farfalla. Quanto al secondo tipo, esso offre svariate possibilità che sono sempre, benché in grado diverso, una combinazione delle due altre, e il risultato da una forma a cucchiaino, a paletta o a rosone, che ricorda per la sua struttura una specie di grande crocchia appiattita.

Un altro oggetto particolarmente attraente dei mercati paulisti era la *figa*. Si chiama così un antico talismano mediterraneo, in forma di avambraccio che finisce in un pugno chiuso, in cui la punta del pollice emerge fra le prime falangi delle dita di mezzo. Si tratta senza dubbio di una figurazione simbolica del coito. Le *figas* che si trovano nei mercati sono ciondoli in ebano o in argento, oppure grandi insegne, ingenuamente scolpite e dipinte a colori vivi. Ne sospendevo allegre ghirlande al soffitto della mia casa, una villa intonacata d'ocra, in stile romano del Novecento, situata nella parte alta della città. Vi si entrava passando sotto una volta di gelsomini, e dietro c'era un vecchio giardino all'estremità del quale avevo fatto piantare un banano per convincermi che mi trovavo sotto i tropici. Qualche anno più tardi, il banano simbolico era diventato una piccola foresta, nella quale raccoglievo abbondanti frutti.

Nei dintorni di São Paulo si aveva modo di osservare e raccogliere un vasto materiale folcloristico: feste di maggio in cui i villaggi si ornano di verdi palme, competizioni commemorative, di tradizione portoghese, fra *mouros* e *cristãos*; processione della *nau catarineta*, navicelle di cartone con vele di carta; pellegrinaggi a lontane parrocchie protettrici di lebbrosi dove, fra gli orgiastici effluvi della *pinga* – alcol di canna da zucchero molto diverso dal rum, che si beve puro o in *batida*, vale a dire mescolato con succo di limone – meticci ubriachi, calzati e vestiti di orpelli, si

provocavano a vicenda, a suon di tamburo, in duelli di canzoni satiriche. Era anche interessante fare la lista delle credenze e superstizioni: la cura dell'orzaio mediante l'applicazione di un anello d'oro; la suddivisione di tutti gli alimenti in due gruppi incompatibili: *comida quente* e *comida fria*, cibi caldi e cibi freddi. Altre associazioni malefiche erano: pesce e carne, mango con bibita alcolica, banana con latte.

Nell'interno dello stato era ancora più interessante ricercare, più che i resti delle tradizioni mediterranee, le forme singolari che una società in gestazione favoriva. Il soggetto era lo stesso, si trattava sempre del passato e del presente, ma al contrario della ricerca etnologica di tipo classico, intesa a spiegare questo per mezzo di quello, qui il presente fluido sembrava ricostruire tappe antichissime dell'evoluzione europea. Si vedeva nascere la vita comunale e urbana dal latifondo, come al tempo della Francia merovingia.

Gli agglomerati che nascevano non erano come le città d'oggi, uniformi e sempre più omogenee, in cui hanno rilievo soltanto le distinzioni amministrative, e usurate al punto che difficilmente si può scoprire il segno della loro storia particolare. Al contrario, si potevano osservare le città, come un botanico le piante, e stabilire dal nome, dall'aspetto e dalla struttura di ciascuna la sua appartenenza all'una o all'altra grande famiglia di quel regno aggiunto dall'uomo alla natura: il regno urbano.

Durante il secolo XIX e il XX, l'anello che si partiva dalla frangia pioniera si era lentamente spostato da est a ovest e da sud a nord. Verso il 1836 solo il Norte, cioè il territorio compreso fra Rio e São Paulo, era solidamente occupato, e il movimento avanzava nella zona centrale dello stato. Vent'anni dopo, la colonizzazione intaccava a nordest la Mogiana e la Paulista; nel 1886 raggiungeva l'Araraquara, l'alta Sorocabana e il Noroeste. In queste ultime zone ancora nel 1935 la curva di aumento della popolazione seguiva quella della coltivazione del caffè, mentre nelle vecchie terre del Nord, il precipitare dell'una precedeva di un mezzo secolo il declinare dell'altra; la caduta demografica comincia a farsi sentire fin dal 1920, mentre le terre esaurite erano state abbandonate fin dal 1854.

Questo ciclo di utilizzazione dello spazio corrispondeva a una evoluzione storica il cui segno era ugualmente transitorio. Soltanto nelle grandi città della costa, Rio e São Paulo, l'espansione urbana rivelava una base tanto solida da sembrare irreversibile: São Paulo contava 240 000 abitanti nel 1900, 580 000 nel 1920, superava il milione nel 1928 e oggi ha raddoppiato questa cifra. Ma nell'interno le specie urbane nascevano e sparivano, e la provincia si popolava e si spopolava nello stesso tempo. Spostandosi da un punto all'altro pur senza accrescersi, gli abitanti cambiavano tipo sociale e l'esistenza, una accanto all'altra, di città fossili e di città in embrione, permetteva sul piano umano e in limiti di tempo estremamente brevi lo studio di trasformazioni tanto stupefacenti quanto quelle osservate dai paleontologi, quando mettono a confronto, studiandole negli strati geologici, le fasi dell'evoluzione di esseri organizzati, che si sviluppano per milioni di secoli.

Lasciando la costa, non si doveva perdere di vista che, da un secolo, il Brasile si era trasformato più che non si fosse sviluppato.

Nell'epoca imperiale l'insediamento umano era debole, ma relativamente ben ripartito. Se le città costiere o le loro vicine rimanevano piccole, quelle dell'interno avevano una vitalità più grande di quanto non abbiano oggi. Per effetto di un paradosso storico che troppo spesso si è portati a dimenticare, la generale

insufficienza dei mezzi di comunicazione favoriva fra questi i peggiori; quando non c'era altra risorsa che andare a cavallo, si preferiva prolungare il viaggio di mesi, piuttosto che farlo in giorni o settimane, e usare il mulo con il quale ci si poteva spingere più avanti. L'interno del Brasile viveva tutto di una vita lenta, senza dubbio, ma continua; c'era un servizio fluviale a date fisse che, suddiviso in piccole tappe, durava dei mesi; e piste, completamente dimenticate nel 1935, come quella fra Cuiaba e Goyaz, che cento anni prima permettevano un traffico intenso di carovane da cinquanta a duecento muli ciascuna. A eccezione delle regioni più arretrate, l'abbandono in cui era caduto il Brasile centrale all'inizio del xx secolo non rifletteva affatto una situazione primitiva: era il prezzo pagato per l'intensificazione del popolamento e degli scambi nelle regioni costiere, a causa delle condizioni di vita moderna che vi si andavano instaurando; mentre l'interno, dove il progresso era troppo difficile, regrediva invece di seguire il movimento al ritmo rallentato che gli è proprio. Così la navigazione a vapore, che abbrevia le distanze, ha abolito porti di scalo un tempo celebri; e ci si può domandare se l'aviazione, sorvolando le tappe antiche, non sia chiamata a ricoprire lo stesso ruolo. Dopo tutto è permesso sognare che il progresso meccanico si sottragga a questa taglia in cui risiede la nostra speranza, obbligandolo a renderci pochi spiccioli di solitudine e di oblio, in cambio dell'intimità del cui godimento ci priva in un sol colpo.

L'interno dello stato di São Paulo e le regioni limitrofe illustrano in scala ridotta queste trasformazioni. Certo non vi erano più tracce di quelle città fortificate per mezzo delle quali ci si assicurava il possesso della provincia e che diedero origine a tante città brasiliane della costa e sui fiumi: Rio de Janeiro, Victoria, Florianopolis nella sua isola, Bahia e Fortaleza sul capo; Manaus e Obidos sulle rive del Rio delle Amazzoni; o ancora Villa Bella de Mato Grosso le cui rovine, in riva al Guaporé, sono periodicamente invase dagli indiani nambikwara: un tempo guarnigione famosa di un *capitão do mato* – capitano della boscaglia – alla frontiera boliviana, vale a dire sulla linea che il papa Alessandro vi aveva simbolicamente tracciato nel 1493 attraverso il Nuovo mondo ancora sconosciuto, per dividere le cupidigie rivali delle Corone di Spagna e di Portogallo.

A nord e a est, alcune città minerarie oggi deserte contrastavano, coi loro monumenti in rovina – chiese d'un barocco floreale del secolo xviii – con la desolazione che le circondava. Risonanti di vita finché durò lo sfruttamento delle miniere, ora in letargo, sembrava che esse volessero a tutti i costi conservare in ogni incavo e in ogni piega dei loro colonnati tortili, dei loro frontoni a volute e delle loro statue drappeggiate, qualche frammento di quella ricchezza che generò la loro rovina: lo sfruttamento del sottosuolo si pagava a prezzo della devastazione della campagna, soprattutto delle foreste il cui legname serviva ad alimentare le fonderie. Le città minerarie si sono estinte così per esaurimento, come divorate da un incendio.

Lo stato di São Paulo fu testimone anche di altri avvenimenti: per esempio la lotta che, fin dal secolo xvi, mise di fronte gesuiti e piantatori, ciascuno dei quali difendeva una forma diversa di popolamento. I primi volevano con la sottomissione strappare gli indiani alla vita selvaggia e raggrupparli sotto la loro direzione in un genere di vita comunale. In certe regioni arretrate dello stato, si riconoscono questi primi villaggi brasiliani dal loro nome di *aldeia* o di *missão*, e più ancora dalla loro planimetria ampia e funzionale: al centro la chiesa, che domina una piazza rettangolare di terra battuta

invasa dall'erba, il *largo da matriz*, circondata da strade che si tagliano ad angolo retto, fiancheggiate da case basse sorte sulle capanne indigene di un tempo. I piantatori, *fazendeiros*, invidiavano il potere temporale delle missioni che frenava le loro angherie e li privava di mano d'opera servile. Essi organizzavano spedizioni punitive in seguito alle quali preti e indiani si disperdevano. Si spiega così un tratto singolare della demografia brasiliana, che cioè la vita di villaggio, derivata dalle *aldeias*, si sia mantenuta nelle regioni più povere, mentre altrove, in terreni ricchi e aspramente contesi, la popolazione non aveva altra scelta che di raggrupparsi intorno alle case del padrone, in tuguri di paglia o di fango, tutti uguali, dove il proprietario poteva tener d'occhio i suoi coloni. Ancora oggi, lungo certe linee ferroviarie, in assenza di vita comunale, i costruttori stabiliscono arbitrariamente delle stazioni a distanza regolare, chiamandole in ordine alfabetico Buarquina, Felicidade, Limão, Marília (verso il 1935 la Compagnia paulista era arrivata alla lettera P); per centinaia di chilometri, quindi, il treno si ferma solo alle «chiavi»: fermate che servono una fazenda dove si riunisce tutta la popolazione locale: Chave Bananal, Chave Conceição, Chave Elisa...

In certi casi, invece, i piantatori decidevano per motivi religiosi di far donazione di terre a una parrocchia. Nasceva così un «patrimonio», agglomerato posto sotto la protezione di un santo. Altri «patrimoni» a carattere laico erano nati dalla decisione di un proprietario di farsi *povoador*, popolatore, e anche *plantador de cidade*: piantatore, ma di città. Questi battezzava allora la città col suo nome: Paulópolis, Orlandia; oppure, per calcolo politico, la poneva sotto il patronato di un personaggio celebre: Presidente-Prudente, Cornelio-Procopio, Epitácio-Pessoa... anche nel loro ciclo di vita così breve, gli agglomerati trovavano il modo di cambiare più volte nome, e ognuna di queste tappe rivelava anche il loro divenire. All'inizio il luogo era contrassegnato semplicemente da un nomignolo: o in relazione a una piccola coltivazione nella boscaglia: *Batatas*, patate; oppure in ragione di una carenza di combustibile per riscaldare la gavetta in una località desolata: *Feijão-Cru*, fagiolo crudo; oppure ancora, perché mancavano le provviste di viaggio per raggiungere una tappa lontana: *Arroz-sem-sal*, riso senza sale. Poi, un giorno, un «colonnello» – titolo liberamente elargito ai grossi proprietari e agli uomini politici – cerca di stabilire la sua influenza su qualche migliaio di ettari ricevuti in concessione; egli recluta, raccoglie e organizza una popolazione vagante, ed ecco che *Feijão-Cru* diventa Leopoldina, o Fernandópolis. Più tardi, la città nata dal capriccio e dall'ambizione, intristisce e scompare: non ne resta che il nome e qualche catapecchia dove si spegne una popolazione minata dalla malaria e dalla anchilostomiasi. Oppure la città si sviluppa, acquista una coscienza collettiva, vuole dimenticare di essere stata giocattolo e strumento di un uomo: gente immigrata dall'Italia, dalla Germania e da una mezza dozzina di altre provenienze sente il bisogno di metter radici, e va a cercare sui dizionari un nome indigeno, generalmente tupi, che ai loro occhi dà alla città cui si riferisce un prestigio precolombiano: Tanabi, Votupuranga, Tupão o Aymoré...

La ferrovia ha ucciso le borgate fluviali i cui resti, sparsi qua e là, illustrano un ciclo interrotto: all'inizio, locanda e rimessa sulla riva per dar modo ai conducenti di piroghe di passare la notte al riparo dalle imboscate indiane; poi, con la piccola navigazione a vapore, i *portos de lenha* dove, ogni trenta chilometri circa, i battelli a ruota dai fragili fumaioli si fermavano per rifornirsi di legna; infine i porti fluviali alle due estremità del troncone navigabile, e, nei tratti resi impraticabili dalle rapide e

dalle cascate, le stazioni di trasbordo.

Nel 1935, due tipi di città conservavano l'aspetto tradizionale pur restando vive: le *pousos*, o villaggi di incrocio, e le *boccas do sertão*, accessi alla boscaglia, alla fine delle piste. Già il camion cominciava a sostituirsi agli antichi mezzi di trasporto; carovane di muli o carri da buoi. Si valeva delle stesse piste, costretto dal loro stato precario a marciare in prima o in seconda per centinaia di chilometri, ridotto alla stessa velocità delle bestie da soma e obbligato a fermarsi alle stesse tappe dove gli autisti dalle tute oleose e i *tropeiros* bardati di cuoio venivano a trovarsi gomito a gomito.

Queste piste mal rispondevano alle speranze in esse riposte. La loro origine era diversa: strade che erano servite un tempo alle carovane che trasportavano in un senso caffè, alcol di canna e zucchero, e nell'altro senso sale, legumi secchi e farina, tagliate di tanto in tanto da un *registro*, barriera di legno circondata da qualche capanna, dove un'autorità problematica, incarnata da uno straccione qualsiasi, reclamava un diritto di pedaggio; e, per evitare questo, altre piste più segrete, le *estradas francanas*, destinate a eludere quel diritto; o, infine, le *estradas muladas*, cioè le mulattiere, e le *estradas boiadas*, strade per carri tirati da buoi. Su queste si sentiva spesso per ore lo stridio monotono e lacerante, da far perdere la testa non essendoci abituati, prodotto dall'attrito dell'asse di un carro che si avvicinava lentamente. Questi carri, di un modello antiquato importato nel XVI secolo da un mondo mediterraneo dove, dai tempi protostorici, non avevano subito cambiamenti, consistevano in una pesante cassa con pareti di vimini, munita di timone, la quale posava direttamente su un asse solidale con le ruote piene, senza mozzo. Le bestie da tiro si sfinivano a vincere la resistenza stridente dell'asse contro la cassa, molto più che a trascinare il tutto.

In effetti le piste erano il risultato accidentale di un livellamento dovuto al continuo passaggio di animali, di carri, di camion, che si spostavano approssimativamente nella stessa direzione, ognuno cercando, a seconda delle piogge, del fango, della vegetazione, di aprirsi la via più adatta alle circostanze: complicata matassa di greti di torrenti e di nudi dirupi, a volte riuniti per una larghezza di un centinaio di metri, come un viale in piena boscaglia che mi ricordava il terreno solcato delle Cevennes, a volte devianti verso i quattro angoli dell'orizzonte, senza che si sapesse mai quale di tutti quei fili d'Arianna si dovesse seguire per non trovarsi, dopo una trentina di chilometri conquistati in varie ore di una pericolosa marcia, sperduti in mezzo alle sabbie e alle paludi. Nella stagione delle piogge, le piste si trasformavano in canali di fanghiglia ed erano del tutto impraticabili; ma subito dopo, il primo camion che riusciva a passare scavava nella creta solchi profondi, i quali, asciugandosi, acquistavano in tre giorni la consistenza e la solidità del cemento. I veicoli che venivano dopo, non potevano che mettere le ruote in quelle scanalature e lasciarsi andare, ma ciò era possibile solo se lo scartamento era uguale, e uguale anche l'altezza del ponte. Se lo scartamento era lo stesso ma il telaio più basso, il dorso della pista sollevava improvvisamente la vettura e ci si trovava appollaiati su una piattaforma che dovevamo smantellare con la zappa. Se poi lo scartamento era diverso, si doveva procedere per giornate intere con le ruote affondate da una parte nella scanalatura e sopraelevate dall'altra, cosicché il veicolo rischiava a ogni istante di ribaltare.

Ricordo ancora un viaggio durante il quale René Courtin aveva dovuto sacrificare

la sua Ford nuova. Lui, Jean Mauguie e io ci eravamo proposti di spingerci tanto lontano quanto la vettura avrebbe resistito. Il viaggio finì a millecinquecento chilometri da São Paulo, alla capanna di una famiglia di indiani karaja, sulle rive dell'Araguaya; al ritorno si ruppero le balestre e andammo avanti per cento chilometri col blocco motore posato direttamente sull'asse, poi, per altri seicento, sostenendolo con una lamina di ferro che un artigiano di un villaggio si era degnato di forgiare per noi. Ma ricordo soprattutto l'ansia di quelle ore di guida, calata la notte, poiché i villaggi sono rari intorno a São Paulo e Goyaz, senza sapere se il solco che avevamo scelto fra dieci altri ci avrebbe o no tradito. Di colpo, il *pouso* ci si parava davanti nell'oscurità forata da stelle tremule: lampadine elettriche alimentate da un piccolo motore la cui pulsazione era a volte percettibile da ore ma veniva scambiata coi rumori notturni della boscaglia. L'albergo ci offriva i suoi letti di ferro o le sue amache, ma già all'alba eravamo in marcia sulla *rua direita* della *cidade viajante*, città di tappa, con le sue case e i suoi bazar, e la sua piazza ingombra di *regatões* e di *mascates*; commercianti, dottori, dentisti, e perfino notai ambulanti.

Nei giorni di fiera c'era una grande animazione: centinaia di contadini lasciano per l'occasione i loro tuguri con tutta la famiglia e affrontano un viaggio di vari giorni, per avere l'opportunità, una volta all'anno, di vendere un vitello, una mula, una pelle di tapiro o di puma, qualche sacco di mais, di riso o di caffè, e di riportare in cambio un pezzo di cotonata, sale, petrolio per la lampada e pallottole per il fucile.

Nello sfondo, si stende l'altopiano coperto di sterpaglia con qualche raro arbusto. Una erosione recente – il disboscamento data da un mezzo secolo – l'ha leggermente smussato, come a cauti colpi di pialla. Dislivelli di qualche centinaio di metri circoscrivono terrazze o danno luogo a nuovi burroni. Non lontano da un corso d'acqua largo ma superficiale – inondazione capricciosa piuttosto che fiume già fissato nel suo letto – due o tre vie parallele circondano i recinti lussureggianti intorno ai *ranchos* costruiti con creta e paglia, coperti di tegole che facevano scintillare la bianchezza cremosa del loro intonaco di calce, reso più intenso dai riquadri marrone delle imposte e dal rosso vivo del suolo. Già attorno alle prime abitazioni che, con le loro facciate a grandi finestre senza vetri, quasi sempre spalancate, sembrano mercati coperti, si stendono praterie di erba, erosa fino alle radici dal bestiame. In previsione della fiera gli organizzatori hanno preparato provviste di foraggio: foglie di canna da zucchero o giovani palme strette in fasci e legate con rami ed erbe. I visitatori si accampano in mezzo a quei blocchi cubici, con i loro carri a ruote piene dal contorno chiodato. Pareti di vimini e un tetto di cuoio fissato con delle corde durante il viaggio hanno costituito l'unico rifugio, qui completato da una tettoia di palme o da una tenda di cotonata bianca tesa dietro il carro. Si cuociono all'aria aperta il riso, i fagioli neri e la carne secca; i bambini nudi corrono fra le zampe dei buoi che masticano lentamente le canne i cui gambi flessibili pendono dalla loro bocca come verdi getti d'acqua.

Dopo qualche giorno tutti sono partiti; i viaggiatori sono stati riassorbiti dalla boscaglia; il *pouso* dorme sotto il sole; durante un anno tutta la vita si ridurrà all'animazione quindicinale delle *villas do Domingo*, chiuse tutta la settimana; i cavalieri vi si ritrovano la domenica a un incrocio di piste dove si trovano uno spaccio di bevande e alcune capanne.

13. Zona di pionieri

Nell'interno del Brasile si vedono continuamente scene di questo genere, via via che ci si allontana dalla costa, verso settentrione o verso ponente, dove la boscaglia si prolunga fino alle paludi del Paraguay o alla foresta dove, in verdi gallerie, scorrono gli affluenti del Rio delle Amazzoni. I villaggi diventano sempre più rari e più vasti gli spazi che li separano; questi spazi possono essere di volta in volta spogli di ogni vegetazione, e sono allora *campo limpo*, savana pulita; oppure irti di sterpaglie, *campo sujo*, savana sporca; o ancora *cerrado* e *caatinga*, due specie diverse di macchia.

Verso mezzogiorno, in direzione dello stato del Paraná, altre forme di paesaggio e di vita si presentano, dovute all'allontanarsi progressivo del Tropico, all'elevarsi delle terre e all'origine vulcanica del sottosuolo. Vi si trovano affiancati resti di popolazioni indigene ancora vicine ai centri civilizzati e le forme più moderne di colonizzazione interna. Perciò ho compiuto le mie prime escursioni proprio in questa zona del Norte Paraná.

Bastavano non più di ventiquattro ore di viaggio per raggiungere oltre la frontiera dello stato di São Paulo, segnata dal fiume Paraná, la grande foresta di conifere, temperata e umida, che aveva per tanto tempo ostacolato con la sua massa imponente la penetrazione dei piantatori; fin verso il 1930 era rimasta praticamente vergine; avevano potuto penetrarvi soltanto quei pochi gruppi di indiani che vi erravano ancora e alcuni pionieri isolati, di solito poveri contadini che coltivavano il granturco in piccoli terreni dissodati.

Quando giunsi in Brasile, questa regione stava aprendosi alla civiltà soprattutto per effetto dell'attività di un'impresa inglese che aveva ottenuto dal governo la cessione iniziale di un milione e mezzo di ettari, con l'impegno di costruirvi strade e ferrovie. Gli inglesi si proponevano di lottizzare e vendere il terreno agli emigranti provenienti in massima parte dall'Europa centroorientale e di conservare la proprietà della ferrovia il cui traffico sarebbe stato assicurato dalla produzione agricola. Nel 1935, l'esperienza era in corso: attraverso la foresta la strada progrediva regolarmente: cinquanta chilometri all'inizio del 1930, centoventicinque alla fine, duecento nel 1932, duecentocinquanta nel 1936. Ogni quindici chilometri circa veniva costruita una stazione, all'orlo di una zona disboscata di circa un chilometro quadrato, dove poi sarebbe sorta una città. Queste città si popolavano col tempo e infatti, percorrendo la strada, si trovavano successivamente: all'inizio della linea, Londrina, la più antica, che

contava già tremila abitanti, poi Nova Dantzig, che ne aveva novanta, Rolandia con sessanta, e l'ultima nata, Arapongas, che aveva, nel 1935, una sola casa con un unico abitante, un francese già anziano, che trafficava nel deserto, calzato di stivali militari residui della guerra del 1914-18, e con in testa una canottiera. Il grande specialista di questa frangia pioniera, Pierre Mombeig, mi disse che Arapongas, nel 1950, contava diecimila abitanti.

Chi avesse percorso a cavallo o in autocarro le strade nuove che, come le strade romane nelle Gallie, seguivano le creste, non si sarebbe accorto che il paese era abitato; i lotti, di forma allungata, confinavano da una parte con la strada, dall'altra col ruscello che scorreva al fondo di ogni valle; e qui, vicino all'acqua, avevano cominciato a stabilirsi gli uomini; la *derrubada*, il disboscamento, risaliva lentamente il pendio, così che la strada, simbolo di civiltà, rimaneva coperta dalla fitta fascia di bosco che sarebbe rimasta a coronare le colline ancora per qualche mese o qualche anno. Invece in fondo alla valle i primi raccolti, sempre favolosi in questa *terra roxa*, terra violetta e vergine, spuntavano fra i ceppi e i tronchi dei grandi alberi abbattuti; le piogge d'inverno avrebbero provveduto a decomporli in fertile humus, che subito sarebbe stato trascinato giù per i pendii, insieme con quello che nutriva la foresta scomparsa, non più trattenuto dalle radici. Fra quanti anni, dieci, venti o trenta, questa terra di Canaan prenderà l'aspetto d'un paesaggio arido e devastato?

Per il momento gli emigranti si godevano l'abbondanza; famiglie della Pomerania o dell'Ucraina, che non avevano ancora avuto il tempo di costruirsi una casa, dividevano con le loro bestie un ricovero di tavole in riva al ruscello, ma lodavano quelle zolle miracolose il cui ardore avevano domato come si doma un cavallo selvaggio, affinché il granturco e il cotone fruttificassero, invece di perdersi in vegetazione lussureggiante. Un coltivatore tedesco piangeva di gioia mostrandoci un boschetto di limoni nato da pochi semi. Questi uomini del Nord non soltanto erano sbalorditi dalla fertilità, ma ancor più dalla stranezza di coltivazioni fino allora conosciute unicamente attraverso i racconti delle fate. Poiché il paese è al limite delle zone temperata e tropicale, pochi metri di dislivello corrispondono a differenze climatiche sensibili: si potevano così coltivare le piante del paese natale accanto a quelle americane, tanto che si divertivano ad alternare il grano con la canna da zucchero, il lino con il caffè...

Le giovani città avevano un aspetto completamente nordico; la nuova emigrazione si univa in esse all'antica: erano tedeschi, polacchi, russi e, in minor misura, italiani, che appena cento anni prima si erano raccolti nel Sud dello stato, intorno a Curitiba. Case costruite con tavole o tronchi d'albero squadrati, ricordavano l'Europa centrale e orientale; e lunghe carrette a quattro ruote raggiate, tirate da cavalli, sostituivano i carri iberici, tirati da buoi; anche qui, le linee caratteristiche di un avvenire che si sviluppava a ritmo accelerato avevano un maggior fascino di quelle inattese sopravvivenze. Uno spazio informe acquistava un giorno dopo l'altro struttura di città, differenziandosi come l'embrione che si segmenta in cellule, le quali poi si specializzano in gruppi, distinti ognuno dalla sua funzione. Londrina era già una città organizzata, con la sua strada principale, il centro degli affari, il quartiere artigiano e la zona residenziale. Ma sul terreno incolto su cui sarebbero sorte Rolandia e Arapongas, elementi misteriosi erano pronti a spingere determinati tipi di abitanti in una o nell'altra direzione, stabilendo per ogni zona una particolare funzione e

imponendole una vocazione particolare. In questi quadrilateri, ricavati a caso nel cuore della foresta, le vie ad angolo retto sono all'inizio tutte simili: tracciati geometrici, sprovvisti di qualità proprie. Eppure, alcune sono centrali, altre periferiche; talune sono parallele e altre perpendicolari alla ferrovia o alla strada rotabile; quelle si svolgono nel senso del traffico, queste lo tagliano e lo arrestano. Il commercio e gli affari sceglieranno le prime, necessariamente molto frequentate; e per la ragione inversa, le abitazioni private e certi servizi pubblici preferiranno le seconde o vi saranno costrette. Questi due contrasti, centrale-periferico da un lato, parallelo-perpendicolare dall'altro, determinano quattro modi diversi di vita urbana che influiranno sui futuri abitanti, favorendo gli uni, scoraggiando gli altri e generando successi e insuccessi. E non è tutto: questi abitanti appartengono a due categorie: i gregari, per i quali la zona avrà tanto più attrattiva quanto lo sviluppo urbano vi sarà più avanzato, e i solitari amanti della libertà; ed ecco organizzarsi un nuovo contrappunto a complicare il primo.

Infine, bisogna tener conto degli elementi misteriosi che operano in tante città, facendole sviluppare in direzione di ponente, e condannando così i loro quartieri orientali alla miseria e alla decadenza; espressione elementare, forse, di quel ritmo cosmico che, dalle sue origini, ha pervaso l'umanità con la convinzione inconscia che il senso del movimento solare sia positivo, il senso inverso negativo; che l'uno traduca l'ordine, l'altro il disordine. Da tempo, infatti, non adoriamo più il sole e abbiamo smesso di attribuire ai punti cardinali qualità magiche, colori e virtù. Ma per quanto il nostro spirito euclideo sia diventato ribelle alla concezione qualitativa dello spazio, non possiamo impedire che i grandi fenomeni astronomici, o anche soltanto meteorologici, influiscano sulle diverse zone della terra con un coefficiente impercettibile ma indelebile; non possiamo impedire che, per ogni uomo, la direzione est-ovest sia quella del compimento; e che per l'abitante delle regioni temperate dell'emisfero australe il Nord sia la sede del freddo e della notte, il Sud quella del calore e della luce. Niente di tutto questo traspare nel comportamento ragionevole di ogni individuo. Ma la vita urbana offre uno strano contrasto. Benché essa rappresenti la forma più complessa e più raffinata della civiltà, l'eccezionale concentrazione umana che realizza su un piccolo spazio e la durata del suo ciclo fanno sì che nel suo crogiolo precipitino attitudini inconse, ognuna infinitesimale, ma che, secondo il numero di individui che le manifestano allo stesso titolo e nella stessa maniera, possono produrre grandi effetti. Tale è l'espandersi delle città da oriente verso occidente, e il polarizzarsi del lusso e della miseria secondo questo asse; fenomeno incomprensibile se non si riconosce questo privilegio, o questa schiavitù, delle città che, come un microscopio e grazie all'espandersi che è loro proprio, fa sorgere sul filo della coscienza collettiva il brulichio microbico delle nostre ancestrali e sempre vive superstizioni.

D'altra parte, si tratta proprio di superstizioni? In talune predilezioni o tendenze vedo piuttosto il segno di una saggezza che i popoli selvaggi hanno spontaneamente praticato, mentre la ribellione moderna è la vera follia. Essi hanno spesso saputo raggiungere col minimo sforzo la loro armonia mentale. Quale logorio, quale irritazione inutile ci risparmieremmo se accettassimo di riconoscere le condizioni reali della nostra esperienza umana, e pensassimo che non dipende da noi liberarci interamente dai suoi limiti e dal suo ritmo? Lo spazio ha dei valori propri, come i

suoni e i profumi hanno dei colori e i sentimenti un peso. Questa ricerca di corrispondenze non è un gioco poetico o una mistificazione (come si è osato scrivere a proposito del sonetto delle vocali, esempio classico, oggi, per il linguista che conosce i fondamenti non solo del colore dei fonemi, variabile secondo gli individui, ma della relazione che li unisce e che comporta una gamma limitata di possibilità); essa offre allo studioso un terreno nuovo, la cui esplorazione può ancora procurargli ricche scoperte. Se i pesci, come l'esteta, distinguono i profumi in chiari e scuri, e se le api classificano le intensità luminose in termini di peso – l'oscurità essendo per loro pesante e il chiarore leggero – l'opera del pittore, del poeta e del musicista, i miti e i simboli del selvaggio ci devono apparire, se non come una forma superiore di conoscenza, almeno come la più fondamentale, la sola veramente comune, di cui il pensiero scientifico costituisce soltanto la punta acuminata, più penetrante perché affilata sulla pietra dei fatti (sia pure a prezzo di una perdita di sostanza), la cui efficacia sta nel suo potere di incidere in profondità, affinché la massa del congegno possa entrare completamente.

Il sociologo può apportare il suo contributo a questa elaborazione di un umanesimo globale e concreto. Infatti le grandi manifestazioni della vita sociale hanno in comune con l'opera d'arte il fatto che nascono al livello dell'inconscio, e benché siano collettive nel primo caso e individuali nel secondo, la differenza resta secondaria, è anzi soltanto apparente, perché le une sono prodotte *dal* pubblico, e le altre *per* il pubblico, e questo pubblico costituisce il denominatore comune di entrambe, e determina le condizioni della loro creazione.

Non è dunque in senso metaforico che si ha il diritto di confrontare – come spesso è stato fatto – una città a una sinfonia o a un poema; sono infatti oggetti della stessa natura. Più preziosa ancora, forse, la città si pone alla confluenza della natura con l'artificio. Agglomerato di esseri che racchiudono la loro storia biologica entro i suoi limiti e la modellano con tutte le loro intenzioni di creature pensanti, la città, per la sua genesi e per la sua forma, risulta contemporaneamente dalla procreazione biologica, dall'evoluzione organica e dalla creazione estetica. Essa è, nello stesso tempo, oggetto di natura e soggetto di cultura; individuo e gruppo; vissuta e sognata; cosa umana per eccellenza.

In queste città che sintetizzano il Brasile meridionale, la volontà segreta e testarda espressa nella costruzione delle case, nella destinazione delle arterie, nello stile nascente dei quartieri, appariva tanto più significativa in quanto contrastava, continuandolo, il capriccio che aveva generato l'impresa. Londrina, Nova Dantzig, Rolandia e Arapongas, nate dalla decisione di una squadra di ingegneri e di finanzieri, rientravano insensibilmente nella concreta diversità di un ordine vero, come un secolo prima Curitiba, e come oggi forse Goiania.

Curitiba, capitale dello stato di Paraná, comparve sulle carte il giorno in cui il governo decise di costruire una città; la terra acquistata da un proprietario fu ceduta a lotti abbastanza a buon mercato per favorire l'afflusso della popolazione. Lo stesso metodo fu applicato per dotare lo stato di Minas della sua capitale Belo Horizonte. Con Goiania si è rischiato di più perché lo scopo fu da principio di dare al Brasile la sua capitale federale partendo dal nulla.

A un terzo circa della distanza che separa a volo d'uccello la costa meridionale dal corso del Rio delle Amazzoni, si stendono vasti altopiani dimenticati dall'uomo da due

secoli. Al tempo delle carovane e della navigazione fluviale, si potevano attraversare in poche settimane, risalendo dalle miniere verso il Nord; si raggiungevano così le rive dell'Araguaya che si poteva poi discendere in barca fino a Belém. Unico testimone di questa antica via provinciale, la piccola capitale dello stato di Goyaz, che le ha dato il suo nome, dormiva a mille chilometri dal litorale con cui non aveva nessuna comunicazione. In una zona verdeggiante dominata dal profilo capriccioso delle colline impennacchiate di palme, strade dalle case basse ne discendevano i fianchi fra i giardini e le piazze dove i cavalli pascolavano davanti a chiese dalle finestre ornate, mezzo granai e mezzo campanili. Colonnati, stucchi, frontoni sempre tinti di fresco con un intonaco spumoso come bianco d'uovo, colorato di crema, d'ocra, di blu o di rosa, ricordavano lo stile barocco delle pastorali iberiche. Un fiume scorreva fra argini muschiosi, a volte sommersi sotto grovigli di liane, di banani e di palmizi che avevano invaso le residenze abbandonate; e questa vegetazione sontuosa, sembrava più che porre un segno di decrepitezza, aggiungere una dignità silenziosa alle loro facciate decadute.

Non so se deplorare l'assurdità o rallegrarmene: l'amministrazione aveva deciso di abbandonare Goyaz, la sua campagna, i suoi pendii e la sua grazia fuori moda. Tutto ciò era troppo piccolo, troppo vecchio. Bisognava eliminare tutto e trovare un terreno sgombro per l'opera gigantesca che avevano sognato di fondare. Lo si trovò a cento chilometri a levante, sotto forma di un altopiano coperto soltanto di ispida erba e di cespugli spinosi, come se fosse stato colpito da un flagello distruttore di tutta la fauna e nemico di ogni vegetazione. Nessuna ferrovia, nessuna strada per arrivarci, ma solo piste per i carri. In corrispondenza di questo territorio, un quadrato simbolico di cento chilometri di lato fu segnato sulla carta, come sede del distretto federale al centro del quale sarebbe sorta la futura capitale. Poiché nessun accidente naturale importunava gli architetti, questi poterono lavorare sul posto come avrebbero fatto sulla carta. Il tracciato della città fu disegnato sul suolo; furono delimitati i contorni e, all'interno, le diverse zone: residenziale, amministrativa, commerciale, industriale e quella destinata ai divertimenti. Questi sono sempre importanti in una città pioniera; ci fu un'epoca, verso il 1925, in cui Marilia, nata da una di queste imprese, su seicento abitazioni costruite contava quasi cento case chiuse, consacrate per la maggior parte a quelle «francesinhas» che, con le monache, formavano nel secolo XIX le due ali avanzate della nostra influenza all'estero; il ministero degli Esteri lo sapeva molto bene, e ancora nel 1939 dedicava una parte sostanziale dei suoi fondi segreti alla diffusione di riviste cosiddette leggere. I miei vecchi colleghi non mi smentiranno se ricordo che la fondazione dell'Università di Rio Grande do Sul, lo stato più meridionale del Brasile, e il predominio che vi fu dato ai maestri francesi ebbero origine dal gusto della nostra letteratura e della nostra libertà, inculcato a Parigi, durante la sua giovinezza, a un futuro dittatore da una signorina poco virtuosa.

Dall'oggi ai domani i giornali furono coperti di annunci a piena pagina, circa la fondazione della città di Goiania; su un piano particolareggiato come se la città fosse già centenaria, si enumeravano i vantaggi promessi agli abitanti: immondezzaio pubblico, strade, ferrovie, acquedotti, fogne, cinema. Se non m'inganno, vi fu anche all'inizio, nel 1935-36, un periodo in cui si offriva la terra in premio agli acquirenti che consentivano a sborsare le spese dell'atto; e speculatori erano stati i primi abitanti.

Ho visitato Goiania nel 1937. In una pianura senza fine, un po' terreno incolto e un

po' campo di battaglia, irta di pali elettrici e di picchetti di misurazione, si intravedevano un centinaio di case nuove disperse ai quattro angoli dell'orizzonte. La più importante era l'albergo, parallelepipedo in cemento, che, in mezzo a quella piattezza, faceva pensare a una stazione aerea o a un fortino; gli avremmo volentieri applicato l'espressione di «bastione della civiltà», non in senso figurato ma reale, il che avrebbe avuto un valore singolarmente ironico. Niente avrebbe potuto essere più barbarico e inumano di questa impresa nel deserto. Questa costruzione senza grazia era il contrario di Goyaz; nessuna storia, nessuna durata, nessuna abitudine ne avevano riempito il vuoto o addolcito la rigidità; ci si sentiva come in una stazione o in un ospedale, sempre passeggeri e mai residenti. Solo il timore di un cataclisma poteva giustificare quella casamatta. Ce n'era stato uno, in effetti, e ora il silenzio e l'immobilità regnanti ne prolungavano la minaccia. Cadmus, il civilizzatore, aveva seminato i denti del drago. Su una terra scorticata e bruciata dal soffio del mostro, si attendeva di veder spuntare gli uomini.

14. Tappeto volante

Oggi il ricordo del grande albergo di Goiania si incontra nella mia memoria con altri che testimoniano, ai due poli del lusso e della miseria, l'assurdità dei rapporti che l'uomo accetta di mantenere col mondo, o piuttosto che gli sono imposti, con un crescendo continuo. Ho ritrovato l'albergo di Goiania, ma ingrandito sproporzionatamente, in un'altra città non meno arbitraria, poiché i calcoli politici e lo sradicamento sistematico delle popolazioni dai loro luoghi d'origine avevano, nel 1950, fatto passare in tre anni Karachi da 300 000 a 1 200 000 abitanti; e in pieno deserto, per di più, all'estremità orientale di quell'arida piaga che, dall'Egitto fino all'India, priva un'immensa superficie del nostro globo della sua epidermide vivente.

Villaggio di pescatori all'origine, poi, con la colonizzazione inglese, piccolo porto e città mercantile, Karachi si è trovata nel 1947 promossa al rango di capitale. Nei lunghi viali dell'antico accantonamento, fiancheggiati da caserme collettive o individuali – residenze private, queste ultime, di funzionari o ufficiali – ciascuna isolata nel suo recinto di polverosa vegetazione, le orde dei rifugiati dormivano all'aperto e conducevano un'esistenza miserabile sul marciapiede insanguinato di sputi rossi di betel, mentre i milionari parsi costruivano per gli affaristi occidentali palazzi babilonesi. Dall'alba alla notte, per mesi, sfilava una processione di uomini e donne vestiti di stracci (nei paesi musulmani la segregazione delle donne è più un segno di prestigio borghese che una pratica religiosa e le più povere non hanno neanche diritto a un sesso), carico ognuno di una cesta di cemento che versava nella buca rivestita di tavole e che, senza una pausa, tornavano a riempire nuovamente presso le mescolatrici, per fare un nuovo viaggio. Ogni ala, appena finita, veniva subito occupata, poiché la camera con pensione costava al giorno più di quanto un operaio guadagnasse in un mese; così le spese di un albergo di lusso venivano ammortizzate in circa nove mesi. Bisognava dunque sbrigarsi e i capimastri non si curavano neppure che i diversi blocchi combaciassero esattamente. Senza dubbio niente era cambiato da quando i satrapi costringevano gli schiavi a versare il fango e a sovrapporre i mattoni per edificare palazzi zoppicanti ornati di fregi, per i quali avrebbe potuto servire da modello la sfilata di portatrici di ceste, stagliata nel cielo, sull'alto delle impalcature.

Una clientela di commercianti, di industriali, di diplomatici, tenuta lontana dalla vita indigena (in questo deserto, anch'essa creazione artificiale della colonizzazione)

da alcuni chilometri resi impraticabili dall'umidità pesante di un monzone sempre incombente, e più ancora dalla paura della dissenteria – «Karachi tummy», come dicono gli inglesi – languiva di caldo e di noia in celle di cemento nudo che servivano da stanze; si aveva l'impressione che il progetto architettonico di queste fosse stato ispirato più che da una preoccupazione di economia, da quella di poter facilmente disinfettarle ogni volta che cambiava l'esemplare umano che vi si era fermato per qualche settimana o mese. E il mio ricordo, con un balzo di tremila chilometri, sovrappone ora a questa un'altra immagine raccolta nel tempio della dea Kali, il più antico e venerato santuario di Calcutta. Là, presso un pantano, in quella atmosfera da corte dei miracoli e di duro sfruttamento commerciale in cui si svolge la vita religiosa popolare dell'India, vicino ai bazar rigurgitanti di cromolitografie sacre e di divinità di gesso dipinto, si innalza il moderno caravanserraglio costruito dagli organizzatori del culto per alloggiare i pellegrini: è la «rest-house», una specie di mercato coperto in cemento, di forma allungata, diviso in due parti, una per gli uomini e l'altra per le donne, lungo il quale correvano dei banconi anch'essi in cemento nudo, destinati a servire da letti; mi si fanno ammirare i canali di scolo e le prese d'acqua; e quando gli occupanti si sono svegliati e sono stati spediti a prosternarsi implorando la guarigione da cancri e ulcere, essudazioni e piaghe, tutto viene lavato abbondantemente con grandi getti d'acqua e i giacigli rinfrescati sono pronti a ricevere nuovi arrivi; mai, senza dubbio, salvo nei campi di concentramento, esseri umani sono stati trattati a tal punto come carne da macello.

E questo è solo un luogo di transito. Ma un po' più lontano, a Narrayangani, gli operai della juta lavorano come in una gigantesca tela di ragno, fatta di filamenti biancastri che pendono dai muri e oscillano nell'aria; ne escono la sera per raggiungere le *coolie lines*, tuguri di mattoni senza luce e senza pavimento, dove vivono stabilmente da sei a otto persone, allineati in stradine solcate da fogne scoperte che tre volte al giorno si irrigan per evacuarne l'immondizia. A questa formula il progresso sociale tende a sostituire quella dei *workers' quarters*, specie di prigione dove due o tre operai coabitano in celle di tre metri per quattro. Muri tutto intorno, poliziotti armati sulle porte; cucina e sala da pranzo comune; celle di cemento nudo, agevolmente lavabili, dove ciascuno accende il suo fuoco e mangia accoccolato per terra nell'oscurità.

Quando mi recai nelle Lande, per iniziare la mia carriera professorale, mi mostrarono un giorno i cortili organizzati in modo speciale per l'ingrassamento delle oche; chiuse ognuna in una piccola cassetta, le povere bestie erano ridotte esclusivamente alla condizione di tubo digerente. Qui era la stessa cosa, con questa doppia differenza: che al posto delle oche c'erano uomini e donne, e che invece di ingrassarli, ci si preoccupava piuttosto di farli dimagrire. Ma in entrambi i casi, l'allevatore riconosceva ai suoi pensionati un'unica attività, là desiderabile, e qui inevitabile: quegli alveoli oscuri e senz'aria non erano adatti né al riposo, né alla comodità, né all'amore. Semplici punti di immissione alle fogne comunali, essi erano il derivato di una concezione della vita umana ridotta all'esercizio delle sole funzioni escretorie.

Povero Oriente! Nella segreta Dacca ho visitato delle case borghesi: alcune lussuose che somigliavano a botteghe d'antiquari newyorkesi della Terza Strada; altre agiate, mobiliate con tavolini di legno di palma, tovaglette frangiate, e porcellane come un

padiglione della casa di riposo per pensionati a Bois-Colombes; altre ancora, primitive come le nostre più misere capanne, con un forno in terra battuta per cucina, in fondo a un cortiletto fangoso; e ancora, appartamenti di tre stanze per giovani coppie agiate, in stabili del tutto simili a quelli che i servizi della ricostruzione edificano economicamente a Châtillon-sur-Seine o a Givor, salvo che a Dacca le stanze erano di cemento nudo, come pure la stanza da bagno munita di un solo rubinetto, e i mobili erano leggeri come in una camera di giovinetta.

Accoccolato al suolo sul cemento, alla luce di una debole lampadina che pendeva col suo filo dal soffitto, oh Mille e una notte! ho mangiato con le dita un pranzo ricco di succulenze ancestrali: per primo, il *khichuri*, riso con piccole lenticchie chiamate in inglese *pulse*, che si vedono ai mercati nei sacchi, in varietà multicolori. Poi il *nimkorma*, fricasea di pollo; il *chingri cari*, intingolo grasso e oleoso di granchi giganti, e quello di uova dure detto *dimer tak*, accompagnato da una salsa di cetrioli, *shosha*; infine il dolce, *firni*, riso al latte. Ero ospite di un giovane professore; c'era lì suo cognato in funzione di maggiordomo, una bambinaia e un bebè, infine la moglie del mio ospite che si emancipava dal *pardah*: silenziosa cerbiatta spaurita, mentre suo marito, per affermare la sua recente libertà, la copriva di sarcasmi volgari che mi facevano soffrire per lei; obbligandola anche, dato che ero un etnologo, a mostrarmi la sua biancheria personale, riposta in un armadio da collegiale perché io potessi farne l'inventario. Per poco non l'avrebbe spogliata, tanto era ansioso di dare un pugno di amicizia (o di sfida) a quell'Occidente che ignorava.

Così vedevo delinearci sotto i miei occhi un'Asia di città operaie e di Hbm, quella che sarebbe stata domani avversa a ogni esotismo, e che, dopo un'eclissi di cinquemila anni, avrebbe raggiunto quello stile di vita squallido ed efficiente inventato forse nel terzo millennio e che in seguito si è spostato sulla superficie della terra, fermandosi provvisoriamente nel Nuovo mondo all'epoca contemporanea, tanto che noi lo identifichiamo ancora con l'America, ma che, fin dal 1850, ha ripreso la marcia verso l'Ovest, raggiungendo il Giappone e ritrovando oggi il suo luogo di origine, dopo aver compiuto il giro del mondo.

Nella valle dell'Indo, ho vagato fra le austere vestigia che i secoli, le sabbie, le inondazioni, il salnitro e le invasioni ariane ci hanno lasciato a testimonianza della più antica cultura dell'Oriente: Mohenjo-daro, Harappa, masse indurite di mattoni e di frantumi. Che spettacolo sconcertante offrono questi antichi agglomerati! Strade diritte che si tagliano ad angolo retto; quartieri operai dagli alloggi uniformi; impianti industriali per la macinazione della farina, per fondere e lavorare metalli e per la fabbricazione di quelle tazze d'argilla i cui frammenti sono sparsi sul suolo; granai municipali che occupavano (si direbbe volentieri, trasponendosi nel tempo e nello spazio) vari «isolati»; bagni pubblici, canalizzazioni e fognature; quartieri residenziali di una comodità solida e senza grazia. Niente monumenti, niente grandi sculture, ma, giacenti a dieci o venti metri di profondità, ninnoi leggeri e gioielli preziosi, indici di un'arte senza mistero e senza fede profonda, mirante a soddisfare l'ostentazione e la sensualità dei ricchi. L'insieme ricorda al visitatore il prestigio e le tare di una grande città moderna; e anticipa le forme più avanzate della civiltà occidentale di cui gli Stati Uniti d'America offrono oggi il modello alla stessa Europa.

Dopo quattro o cinquemila anni di storia ci piace immaginare che un ciclo si sia concluso; che la civiltà urbana, industriale e borghese, inaugurata dalle città dell'Indo,

non fosse così diversa nella sua ispirazione profonda da quella che, dopo una lunga involuzione nella crisalide europea, avrebbe raggiunto la pienezza dall'altro lato dell'Atlantico. Quando era ancora giovane, il mondo antico abbozzava già il volto del Nuovo.

Diffido dunque dei contrasti superficiali e del pittoresco apparente; essi convincono per troppo poco tempo. Ciò che noi chiamiamo esotismo esprime una ineguaglianza di ritmo che ha significato per qualche secolo e che provvisoriamente vela un destino che avrebbe anche potuto restare unitario, come lo concepirono Alessandro e i re greci delle rive della Jumna, gli imperi sciti e parti, le spedizioni navali romane verso le coste del Vietnam, e le corti cosmopolite degli imperatori mongoli. Quando, sorvolato il Mediterraneo, l'aeroplano arriva in Egitto, si è dapprima sorpresi per la sinfonia grave del verde bruno dei palmeti, del verde dell'acqua – che ci si sente infine autorizzati a chiamare verde Nilo – della sabbia bionda e del limo violetto; e, più ancora che per il paesaggio, per la planimetria dei villaggi: mal delimitati nel loro perimetro, essi presentano il disordine complicato di case e di stradine proprio dell'Oriente. Non è questo l'opposto del Nuovo mondo, spagnolo e anglosassone, che, nel XVI come nel XX secolo, afferma sempre la sua predilezione per i piani geometrici?

Dopo l'Egitto, il sorvolo dell'Arabia presenta una serie di variazioni su un unico tema: il deserto. Prima, rocce simili a castelli di mattoni rossi in rovina s'innalzano sull'opale delle sabbie; altrove i motivi complicati, in forma di alberi orizzontali – o meglio ancora, di alghe o di cristalli – tracciati dallo scorrere paradossale degli Uadi che, invece di riunire le loro acque, le disperdono in sottili ramificazioni. Più lontano, la terra sembra calpestata da un mostruoso animale che si fosse affaticato a spremere il succo con zampate furiose.

Che colori tenui hanno queste sabbie! Si direbbe un deserto di carne: pesca, madreperla, pesce crudo. Ad Aqaba, l'acqua, pur essendo benefica, riflette un blu spietato e duro, mentre gli impraticabili massicci rocciosi si fondono in tinte tenui come il collo della colomba. Verso la fine del pomeriggio, la sabbia svanisce pian piano nella foschia: sabbia celeste alleata della terra contro il limpido bluverde del cielo. Il deserto perde inflessioni e lineamenti; si confonde con la sera, immensa massa rosa, uniforme, appena più pastosa del cielo. Il deserto è diventato deserto in rapporto a se stesso. A poco a poco la nebbia aumenta e non c'è più che la notte.

Dopo Karachi, il giorno si leva sul deserto di Thar, lunare, incomprensibile; appaiono piccoli gruppi di campi, ancora isolati da lunghe distese desertiche. Aumentando la luce, le coltivazioni si saldano e presentano una superficie continua dai toni rosa e verdi; come i colori squisiti e velati di una vecchia tappezzeria logorata da un lungo uso e instancabilmente rammendata. È l'India.

Le particelle sono irregolari ma per nulla disordinate per la forma o il colore. In qualunque modo le si raggruppi, compongono un insieme ben equilibrato, come se il loro disegno fosse stato meditato a lungo prima della messa in opera: qualche cosa come il sogno geografico di un Klee. Tutto ciò è di una rarità, di una preziosità estrema e arbitraria, malgrado la ricorrenza di un tema trinario

Volando su Delhi a bassa quota si ha una rapida visione dell'India romantica: templi in rovina fra i cespugli di un verde violento. Poi, cominciano le inondazioni. L'acqua sembra così stagnante, così densa, così limacciosa, da far pensare piuttosto a

una superficie solida sparsa di chiazze d'olio: più che acqua, suolo. Si sorvola Bihar con le sue colline rocciose, e le sue foreste, quindi è l'inizio del delta: la terra è coltivata fino all'ultimo palmo e ogni campo sembra un gioiello d'oro verde, pallido e scintillante sotto l'acqua che l'impregna, cerchiato dall'orlo perfetto e oscuro delle sue siepi. Nessun angolo acuto, i confini sono tutti arrotondati e si saldano gli uni agli altri come cellule di un tessuto vivente. Avvicinandosi a Calcutta le capanne si moltiplicano, ammassate come uova di formiche negli alveoli di verde il cui colore intenso è messo in rilievo dalle tegole rosso scuro di alcuni tetti. Atterrando ci si accorge che piove a dirotto.

Dopo Calcutta si attraversa il delta del Brahmaputra: fiume mostro, massa talmente tortuosa da sembrare una bestia. Intorno, la campagna è sommersa dall'acqua a perdita d'occhio, salvo i campi di juta che, dall'aeroplano, sembrano tanti riquadri di muschio la cui freschezza esaspera il verde. I villaggi circondati d'alberi emergono dall'acqua come mazzi di fiori. Imbarcazioni brulicano tutto intorno.

Fra questa sabbia senza uomini e questa umanità senza terra, l'India, terra di uomini, rivela un aspetto equivoco. L'idea che posso farmene durante le otto ore della sua traversata, da Karachi a Calcutta, la distacca definitivamente dal Nuovo mondo. Qui non è né la rigorosa suddivisione a riquadri del Middle West o del Canada, formato di unità identiche ciascuna delle quali porta da un lato, sempre lo stesso, la sagoma precisa della fattoria; né soprattutto il profondo velluto della foresta tropicale che le regioni pioniere cominciano appena a intaccare audacemente. Lo spettacolo di questa terra, divisa in piccolissime particelle e coltivata fino all'ultimo iugero, ispira inizialmente all'europeo un senso di familiarità. Ma questi toni confusi, questi contorni irregolari dei campi e delle risaie, senza tregua ripresi in tracciati diversi, queste bordure indistinte e come rappezzate, formano proprio una tappezzeria che però, confrontata con le linee e i colori meglio delimitati della campagna europea, si ha l'impressione di guardare a rovescio.

Semplice immagine: ma che traduce molto bene la posizione rispettiva dell'Europa e dell'Asia in rapporto alla loro civiltà comune (e della prima in rapporto al suo virgulto americano). Almeno dal punto di vista degli aspetti materiali, l'una sembra essere il rovescio dell'altra, l'una è sempre stata vincente e l'altra perdente; come se, nell'esercizio di una comune impresa, una avesse assorbito tutti i vantaggi, lasciando all'altra un misero raccolto. Nell'un caso (ma per quanto tempo ancora?) un'espansione demografica regolare ha permesso il progresso agricolo e industriale, poiché le risorse aumentavano più rapidamente dei consumatori; nell'altro la rivoluzione stessa ha prodotto, dal secolo XVIII, una diminuzione costante dei prelievi individuali da una massa di beni rimasta relativamente stazionaria. Europa, India, America del Nord, America del Sud non esauriscono forse tutte le combinazioni possibili fra il quadro geografico e il popolamento? All'America amazzonica, regione di tropici poveri ma senza uomini (e questo compensa parzialmente quello), si contrappone l'Asia del Sud, ugualmente tropicale e povera, ma sovrappopolata (e questo grava su quello), così come – nella categoria dei paesi temperati – l'America del Nord, dalle vaste risorse e dalla popolazione relativamente limitata, si contrappone a un'Europa dalle risorse relativamente limitate, ma con una cifra di popolazione elevata. Comunque si dispongano queste evidenze, l'Asia del Sud è sempre il continente sacrificato.

15. Folle

Sia che si tratti delle città mummificate del mondo antico, che delle città in gestazione del Nuovo, siamo abituati ad associare i più alti valori morali e spirituali solo alla vita urbana. Più che città, quelle dell'India sono zone abitate; e ciò di cui ci vergogniamo come di una tara, ciò che consideriamo una lebbra, costituisce qui il fatto urbano nella sua essenza: l'agglomerato di individui il cui scopo è di agglomerarsi a milioni, prescindendo dalle condizioni reali. Sporczia, disordine, promiscuità, sfioramenti; rovine, capanne, fango, immondizie; umori, stereo, urina, pus, secrezioni; tutto quello da cui la vita urbana sembra difenderci, tutto ciò che noi odiamo, tutto quello da cui ci garantiamo a sì alto prezzo, tutti quei sottoprodotti della coabitazione, qui non diventano mai un ostacolo al suo sviluppo. Costituiscono piuttosto l'ambiente naturale di cui la città ha bisogno per prosperare. Per ogni individuo la strada, vicolo o sentiero, è il luogo dove siede, o dorme, o raccoglie il suo nutrimento nella vischiosa sporczia. Lungi dal respingerlo, essa assurge a dignità domestica, per tutto il sudore, le sozzure, i movimenti e le azioni che essa riassume.

Ogni volta che esco dal mio albergo a Calcutta, davanti a cui le vacche circolano liberamente e le cui finestre servono da trespolo per gli avvoltoi, divento il centro di un balletto che troverei comico se a un certo punto non ispirasse pietà. Vi si possono distinguere vari numeri, tutti magistralmente recitati:

- il lucidatore di scarpe che si getta ai miei piedi;
- il ragazzino dalla voce nasale che si precipita: *one anna, papa, one anna!*
- l'infermo quasi nudo perché si possano meglio notare i suoi moncherini;
- il mezzano: *British girls, very nice...;*
- il venditore di clarinetti;
- il fattorino del New Market che supplica di comprare tutto, non perché vi sia direttamente interessato, ma perché le *annas* che guadagnerà portandomi i pacchi gli permetteranno di mangiare. Egli illustra il catalogo con la stessa concupiscenza come se tutti quei beni gli fossero destinati: *Suitcases? Shirts? Hose?...*

Infine tutta la truppa di piccola gente: procacciatori di *risciò*, di *gharries* o di taxi. Ce ne sono quanti se ne vogliono a tre metri, lungo il marciapiede. Ma chi sa? Potrei essere un personaggio così importante da non degnarsi di vederli... Senza contare la coorte dei venditori, bottegai, imbrogliatori, ai quali il vostro passaggio annuncia il paradiso:

forse voi acqueristerete qualcosa.

Chi volesse riderne o irritarsi se ne guardi bene, come da un sacrilegio. Sarebbe assurdo censurare quei gesti grotteschi, quei movimenti contorti, sarebbe criminale deriderli invece di vedervi i sintomi clinici di un'agonia. Una sola ossessione, la fame, ispira quel contegno disperato; quella fame che scaccia le folle dalle campagne, facendo aumentare la popolazione di Calcutta, in pochi anni, da due a cinque milioni di abitanti; che ammassa i fuggitivi negli angiporti delle stazioni dove li si scorge, passando col treno, la notte, addormentati sulle panche e avvolti nella cotonata bianca, oggi vestito e domani sudario; ed è sempre la fame a conferire la sua tragica intensità allo sguardo del mendicante che incrocia il vostro, attraverso le sbarre metalliche dello scompartimento di prima classe, sbarre che, come il soldato in armi accolto sul marciapiede, vi proteggono da questa muta rivendicazione di uno solo, che potrebbe tramutarsi in un urlante tumulto se la compassione del viaggiatore, più forte della prudenza, non frenasse questi condannati con la speranza di un'elemosina.

L'europeo che vive nell'America tropicale si pone dei problemi. Egli osserva relazioni originali fra l'uomo e l'ambiente geografico; e le modalità stesse della vita umana gli offrono continuamente soggetti di riflessione. Ma le relazioni da persona a persona non assumono una forma nuova; sono dello stesso ordine di quelle che lo hanno sempre circondato. Nell'Asia meridionale, al contrario, gli sembra di essere al di qua o al di là di ciò che l'uomo è in diritto di esigere dal mondo e dai suoi simili.

La vita quotidiana sembra essere la negazione permanente del concetto di relazione umana. Tutto vi è offerto, ci si impegna a tutto, si vantano tutte le competenze pur non avendone alcuna. Così, siete a un tratto obbligati a negare agli altri le qualità umane della buona fede, del senso del contratto e della capacità di impegnarsi. I *risciò boys* si impegnano a condurvi in qualsiasi luogo, sebbene conoscano l'itinerario meno di voi. Come dunque non arrabbiarsi e – per quanto scrupolo si abbia di salire nel loro carrozzino e di farsi trascinare da loro – non trattarli come bestie, dato che vi costringono a considerarli tali per la loro assoluta incapacità di raziocinio?

La mendicizia generale turba ancora più profondamente. Non si osa più incrociare uno sguardo con franchezza, per la pura soddisfazione di prendere contatto con un altro uomo, perché la più breve sosta verrà interpretata come una debolezza, un appiglio offerto all'implorazione di qualcuno. Il tono del mendicante che chiama: *sahib!* è stranamente simile a quello che noi usiamo per sgridare un bambino: «suv-via!» amplificando la voce e abbassandola di tono sull'ultima sillaba, come se dicessero: «Ma è evidente, salta agli occhi; non sono qui a mendicare, e non ho, solo per questo, un diritto su di te? A che cosa pensi dunque? Dove hai la testa?». L'accettazione di una situazione di fatto è così totale che elimina l'elemento supplica. Non vi è più che la constatazione di uno stato oggettivo, di un rapporto naturale fra lui e me, e la mia elemosina dovrebbe derivarne con la stessa naturalezza di quella che unisce, nel mondo fisico, la causa all'effetto.

Anche in questo caso l'altro ci costringe a negargli l'umanità che tanto gli si vorrebbe riconoscere. Tutte le situazioni iniziali che determinano i rapporti fra le persone sono falsate, le regole del gioco sociale truccate, non c'è modo di cominciare. Poiché, anche a voler trattare questi infelici come degli uguali, protesterebbero come

contro un'ingiustizia: essi non vogliono essere uguali; supplicano, scongiurano che li schiacciate con la vostra superbia, poiché appunto dalla dilatazione dello scarto che vi separa attendono una briciola (e l'inglese dice giustamente *bribery*) tanto più sostanziosa quanto più grande sarà la distanza che li separa da voi; più mi porranno in alto, più avranno speranza che questo niente che mi chiedono diventerà qualche cosa. Non rivendicano nessun diritto alla vita; il solo fatto di sopravvivere sembra loro una elemosina immeritata, che l'omaggio reso ai potenti giustifica appena.

Essi non pensano dunque a mettersi sullo stesso livello nostro. Ma neanche se fossero esseri umani potremmo subire questa pressione incessante, questa ingenosità sempre sveglia per ingannarvi, per «avervi» o ottenere qualcosa da voi con l'astuzia, la menzogna e il furto. E tuttavia, come resistere? Poiché – ed è questo il punto – tutti questi sistemi sono modalità diverse della preghiera. E, dato che l'atteggiamento fondamentale a vostro riguardo è quello della preghiera, anche quando vi si deruba, la situazione è così perfettamente, così totalmente insopportabile, che, per quanta vergogna ne provi, non posso far a meno di paragonare quei disgraziati – che per tutta la giornata sento, dalle finestre del mio palazzo, gemere e piangere alla porta del primo ministro invece di scacciarci dalle nostre camere che potrebbero dar alloggio a numerose famiglie – a quei corvi neri dal dorso grigio che gracchiano senza tregua sugli alberi di Karachi.

Questa alterazione dei rapporti umani sembra da principio incomprensibile a uno spirito europeo. Noi concepiamo le opposizioni fra le classi sotto forma di lotta o di tensione, come se la situazione iniziale – o ideale – corrispondesse alla soluzione di questi antagonismi. Ma qui, il termine «tensione» non ha senso. Niente è teso; già da tempo tutto ciò che poteva essere teso si è spezzato. La rottura è alla base, e questa assenza di «tempi migliori» a cui potersi riferire per ritrovarne le vestigia, o per augurarsene il ritorno, ci lascia in preda a una sola convinzione: tutta quella gente che incontriamo per via è in procinto di perdersi. Per trattenerli un momento sull'abisso, basterebbe spogliarsi di tutto?

E se si vuol pensare in termini di tensione, il quadro al quale si arriva non è meno oscuro. Bisognerà dire allora che, essendo tutto così teso, non vi è più equilibrio possibile: nei termini del sistema, e a meno che non si cominci col distruggerlo, la situazione è diventata irreversibile. All'improvviso si perde il proprio equilibrio di fronte a mendicanti che bisogna respingere, non per disprezzo, ma perché vi avviliscono con la loro venerazione, con l'augurio che vi fanno di diventare più maestosi e più potenti ancora, nella convinzione stravagante che ogni infimo miglioramento della loro sorte può provenire soltanto da quello cento volte moltiplicato della vostra. Così si spiegano le origini di quella crudeltà detta asiatica! Quei roghi, quelle esecuzioni e quei supplizi, quegli attrezzi chirurgici concepiti per infliggere inguaribili ferite, non derivano da un gioco atroce, abbellimento di quei rapporti abietti in cui gli umili vi disumanizzano disumanizzandosi, e reciprocamente? Lo scarto fra l'eccesso di lusso e l'eccesso di miseria polverizza la dimensione umana. Resta solo una società in cui gli incapaci continuano a vivere sperando tutto (che bel sogno orientale sono i geni delle *Mille e una notte!*) e in cui coloro che esigono tutto non offrono nulla.

In tali condizioni non fa meraviglia che relazioni umane irrapportabili a quelle che ci piace immaginare (troppo spesso in modo illusorio) definiscano la civiltà

occidentale, ci appaiono alternativamente inumane e subumane, come le relazioni che osserviamo al livello delle attività infantili. Almeno sotto certi aspetti, questo tragico popolo ci sembra appunto infantile, a cominciare dalla gentilezza dei suoi sguardi e dei suoi sorrisi. E c'è anche l'indifferenza al modo di vestirsi e al luogo dove ci si trova, indifferenza sorprendente in tutti quegli esseri seduti o coricati, in qualsiasi situazione; il gusto della cianfrusaglia e dell'orpello; il comportamento ingenuo e compiacente di uomini che passeggiano tenendosi per mano, che urinano accoccolati in pubblico, e succhiano il fumo dolciastro del loro kilam; il magico prestigio dei documenti e dei certificati, e quella credenza comune che tutto sia possibile che si traduce presso i cocchieri (e in generale presso tutti coloro di cui ci si serve) con delle pretese smisurate presto soddisfatte con un quarto o con un decimo. «Di che cosa hanno a lamentarsi?» fece domandare un giorno dal suo interprete il governatore del Bengala orientale agli indigeni delle colline di Chittagong, consumati dalle malattie, dalla fame e dalla povertà, e perseguitati subdolamente dai musulmani. Essi rifletterono a lungo e risposero: «Del freddo...».

Ogni europeo in India si trova – che lo voglia o no – circondato da un notevole numero di servitori, uomini a tutto fare che si chiamano *bearers*. È forse il sistema delle caste, o una tradizionale ineguaglianza sociale, o le esigenze dei colonizzatori che spiegano questa sete di servire? Non so bene perché, ma la loro ossequiosità rende presto l'atmosfera irrespirabile. Si stenderebbero per terra per risparmiarvi un passo sul pavimento, vi propongono dieci bagni al giorno: quando ci si soffia il naso, quando si mangia un frutto, quando ci si macchia un dito... Sono sempre lì a implorare un ordine. C'è qualcosa di erotico in quest'ansia di sottomissione. E se il vostro comportamento non risponde alla loro attesa, se voi non agite in tutte le circostanze come gli antichi padroni britannici, il loro universo crolla: niente *pudding*? bagno dopo il pranzo invece che prima? non c'è più dunque un Dio... Lo smarrimento si dipinge su quei volti; faccio precipitosamente marcia indietro, rinuncio alle mie abitudini o alle più rare occasioni. Mangerò una pera dura come una pietra, una viscida crema perché devo pagare col sacrificio di un ananas la salvezza morale di un essere umano.

Sono stato alloggiato per qualche giorno al Circuit House di Chittagong: un palazzo di legno in stile di chalet svizzero dove occupavo una camera di nove metri per cinque e di sei metri di altezza. Non vi si contavano meno di dodici interruttori: lampadario, appliques, illuminazione indiretta, sala da bagno, *dressingroom*, specchio, ventilatore ecc. Non siamo del resto nel paese dei fuochi di Bengala? Con questa orgia elettrica, qualche maharajah si era riservato il piacere di un fuoco d'artificio privato e quotidiano.

Un giorno, nella città bassa, feci fermare la vettura messa a mia disposizione dal capo del distretto davanti a un negozio di buona apparenza dove volevo entrare: «Royal Hair Dresser, High class cutting» ecc. L'autista mi guarda terrorizzato: «How can you sit there?». Che cosa diverrebbe in effetti il suo prestigio presso la sua gente, se il *Master* si degradava così, e lo degradava nello stesso tempo, sedendosi vicino a quelli della sua razza... Scoraggiato, gli lascio la cura di organizzare lui stesso il rito del taglio dei capelli per un personaggio di natura superiore. Risultato: un'ora d'attesa nella vettura finché il parrucchiere avesse terminato coi suoi clienti e raccolto gli arnesi; ritorno insieme al Circuit House nella nostra Chevrolet. Appena arrivati nella

mia camera dai dodici interruttori, il *bearer* mi prepara un bagno perché io possa, appena finito il taglio, liberarmi della sporcizia di quelle mani servili, che hanno sfiorato i miei capelli.

Simili atteggiamenti sono radicati in un paese la cui cultura tradizionale spinge ognuno a farsi re in rapporto a qualcun altro, per poco che egli arrivi a scoprire o a crearsi un inferiore. Così come si augurerebbe che io lo trattassi, il *bearer* tratterà l'uomo di fatica che appartiene alle *scheduled castes*, cioè alle caste più basse, «schedati», dice l'amministrazione inglese, come aventi diritto alla sua protezione, dato che il costume locale rifiutava loro quasi la qualità umana; eppure sono uomini questi spazzini, questi vuotatori di secchi, obbligati da questa doppia funzione a rimanere accovacciati tutta la giornata, sia che, sulla soglia delle camere, raccolgano nelle mani la polvere con l'aiuto di una scopettina senza manico, sia che, da dietro la porta sollecitino, battendo con i pugni, l'occupante del gabinetto di toeletta a sbrigarsi con quel mostruoso utensile che gli inglesi chiamano «comodo», come se, sempre contratti e in corsa come granchi attraverso la corte, anch'essi trovassero il modo, nel prender possesso delle sostanze del padrone, di affermare una prerogativa e di conquistarsi una precisa dignità.

Occorrerà molto di più che l'indipendenza e il tempo per cancellare questa disposizione alla servitù. Me ne resi conto una notte a Calcutta, uscendo dallo Star Theater dove ero andato ad assistere alla rappresentazione di un lavoro bengalese ispirato a un soggetto mitologico, chiamato *Urboshi*. Un po' sperduto in quel quartiere periferico di una città dove ero arrivato la sera prima, accadde che una famiglia locale della buona borghesia mi precedesse nel fermare l'unico taxi che passava. Ma l'autista non l'intendeva così: durante una conversazione animata che s'impegnò fra lui e i suoi clienti, e nella quale la parola «sahib» ricorreva con insistenza, mi sembrò che sottolineasse la sconvenienza di mettersi in concorrenza con un bianco. Remissiva, ma di cattivo umore, la famiglia ripartì a piedi nella notte, e il taxi mi portò a casa; forse l'autista contava su una mancia più sostanziosa; ma per quanto il mio bengalese sommario mi permetteva di capire, la discussione verteva su un altro argomento: un ordine tradizionale che doveva essere rispettato.

Ne fui tanto più sconcertato in quanto quella serata mi aveva dato l'illusione di aver superato qualche barriera. In quella vasta sala rovinata, che poteva sembrare sia una rimessa che un teatro, pur essendo l'unico straniero, ero mescolato alla società locale. Quei bottegai, commercianti, impiegati, funzionari, del tutto rispettabili e spesso accompagnati dalle loro mogli, la cui graziosa gravità sembrava testimoniare la poca abitudine di uscire, manifestavano a mio riguardo un'indifferenza che aveva qualche cosa di benefico dopo l'esperienza della giornata; per quanto negativo fosse il loro atteggiamento, e forse proprio per questa ragione, creava fra noi una velata fraternità.

Il lavoro, che seguivo a malapena, era un misto di Broadway, dello Chatelet e della Belle Hélène. C'erano scene comiche e ancillari, scene patetiche d'amore, l'Himalaya, un amante deluso che ci viveva da eremita, e un dio armato di tridente, dallo sguardo di fuoco, che lo proteggeva contro un generale dai grossi baffi; infine un gruppo di ballerine, metà delle quali somigliava a prostitute, e l'altra metà a preziosi idoli tibetani. Nell'intervallo veniva servito tè o limonata in bicchieri di ceramica che si buttavano dopo l'uso – come si faceva quattromila anni fa a Harappa, dove si possono

sempre raccogliere i loro frammenti – mentre altoparlanti diffondevano una musica volgare e vivace, qualcosa di mezzo fra arie cinesi e pazo doble.

Contemplando le evoluzioni del primo attore giovane, il cui costume trasparente svelava le pieghe, il doppiamento e le forme grassottelle, mi ricordai una frase letta qualche giorno prima sulla pagina letteraria di un giornale locale, e che trascrivo qui senza tradurla, per non lasciar sfuggire il sapore indescrivibile dell'angloindiano: «[...] and the young girls who sigh as they gaze into the vast blue of the sky, of what are they thinking? Of fat, prosperous suitors [...]». Questo riferimento ai «grassi pretendenti» mi aveva meravigliato, ma, considerando l'abbondanza dell'eroe che faceva ondeggiare sulla scena le pieghe della sua pancia e ricordandomi dei mendicanti affamati che avrei ritrovato alla porta, intuivo meglio quel valore poetico della pienezza, in una società che vive in così stretta comunanza con la carestia. Gli inglesi hanno capito, d'altronde, che il mezzo più sicuro per passare qui da superuomini era di convincere gli indigeni che a loro era necessaria una quantità di nutrimento molto superiore a quella che basta a un uomo comune. Viaggiando per le colline di Chittagong, sulla frontiera birmana, con il fratello di un rajah locale, diventato funzionario, mi meravigliai della sollecitudine con la quale mi faceva ingozzare dai suoi servitori: all'alba il *palancha*, ossia il «tè a letto» (se il termine può applicarsi alle elastiche strisce di bambù intrecciate su cui dormivamo nelle capanne indigene); due ore più tardi, un solido *breakfast* poi il pasto di mezzogiorno; un tè abbondante alle 5 e infine la cena.

Tutto ciò in villaggi la cui popolazione si nutriva, solo due volte al giorno, di riso e zucche bollite, che i più ricchi condividevano con un po' di salsa di pesce fermentato. Ben presto non ne potei più, sia per ragioni fisiologiche che morali. Il mio compagno, un aristocratico buddhista, educato in un collegio angloindiano, e orgoglioso di una genealogia che risaliva a quarantasei generazioni (riferendosi al suo modestissimo *bungalow* diceva «il mio palazzo» perché aveva imparato a scuola che così si chiamano le dimore dei principi), appariva stupefatto, e anche vagamente scandalizzato dalla mia temperanza: «Don't you take five times a day?». No, io non «prendevo» cinque volte al giorno, soprattutto in mezzo a gente che moriva di fame. Per quest'uomo, che non aveva mai visto bianchi se non inglesi, i problemi si moltiplicavano: che cosa si mangia in Francia? Qual era la composizione del pasto? Che intervallo li separava? Mi sforzavo di informarlo come un indigeno coscienzioso risponde all'inchiesta dell'etnologo, e a ogni mia parola constatavo lo sconvolgimento che avveniva nel suo spirito. Tutta la sua concezione del mondo cambiava; in fin dei conti, un bianco poteva essere solamente un uomo.

Eppure occorre così poco, qui, per creare l'umanità. Ecco un artigiano sistemato tutto solo sul marciapiede dove ha disposto alcuni pezzi di metallo e altri utensili. Si occupa di un lavoro infimo, dal quale trae la sua sussistenza e quella dei suoi. Ma quale sussistenza? Nelle cucine all'aria aperta, poca carne tritata infilata su asticcioli, arrostita sulla brace; latticini si riprendono in bacinelle coniche; rotoli di foglie disposte a spirale racchiudono le cicche di *betel*; i grani d'oro del *gram* si arrostitiscono nella sabbia calda. Un bambino porta in giro un catino di lenticchie di cui un uomo acquista l'equivalente di un cucchiaino da minestra, che subito mangia accoccolandosi nella posizione identica, di indifferenza verso i passanti, che un istante dopo prenderà per urinare. Nelle bettole di legno, gli oziosi passano ore a bere tè mescolato col latte.

Si ha bisogno di poco per vivere: poco spazio, poco nutrimento, poca gioia, pochi utensili e arnesi; è la vita in un fazzoletto. Viceversa, c'è anima ovunque. Lo si sente nel movimento della strada, nell'intensità degli sguardi, nella virulenza della più piccola discussione, e, al passaggio di uno straniero, nella cortesia dei sorrisi accompagnati spesso, nei paesi musulmani, da un *salaam* con la mano portata alla fronte. Come interpretare altrimenti la facilità con la quale questa gente prende posto nel cosmo? Ecco dunque la civiltà del tappeto da preghiera che rappresenta il mondo, o del quadrato disegnato per terra che definisce un luogo di culto. Ecco qui questi uomini, in piena strada, ognuno nell'universo della sua piccola bottega, placidi e intenti ognuno alla sua piccola industria, in mezzo alle mosche, ai passanti, al fracasso: barbieri, scrivani, parrucchieri, artigiani. Per poter resistere, è necessario un legame molto forte, molto personale, con il soprannaturale, e forse uno dei segreti dell'Islam, e degli altri culti di questa regione del mondo, è che ciascuno si sente incessantemente in presenza del suo Dio.

Ricordo una passeggiata a Clifton Beach, nei pressi dell'Oceano Indiano. Dopo un chilometro di dune e di paludi, si sbocca su una lunga spiaggia di sabbia scura, oggi deserta, ma dove, nei giorni di festa, la folla si reca in vetture trainate dai cammelli bardati a festa più dei loro padroni. L'oceano era di un bianco verdastro. La luce sembrava venire dalla sabbia e dal mare, sotto un cielo contro sole. Un vecchio in turbante si era improvvisato una piccola moschea individuale con due sedie di ferro, prese in prestito da una vicina bettola, dove si arrostavano i *kebab*. Tutto solo sulla spiaggia, egli pregava.

16. Mercati

Senza volerlo, una specie di *travelling* mentale mi ha portato dal Brasile centrale all'Asia del Sud; dalle terre più recentemente scoperte a quelle dove la civiltà si è manifestata la prima volta; dalle più vuote alle più piene, se è vero che il Bengala è tremila volte più popolato del Mato Grosso o di Goyaz. Rileggendo ciò che ho scritto, mi accorgo che la differenza è più profonda ancora. Ciò che in America considerai per primi furono i luoghi naturali o urbani; in entrambi i casi, oggetti definiti dalle forme, i colori e le strutture particolari, che conferiscono loro un'esistenza indipendente dagli esseri viventi che li occupano. Nell'India, questi grandi oggetti sono scomparsi, sgretolati dalla storia, ridotti a una polvere fisica o umana che diventa l'unica realtà. Là vedevo innanzitutto cose, qui non vedo altro che esseri. Una sociologia corrosa dall'azione dei millenni affonda, per far posto a una molteplicità di rapporti fra le persone, talmente la densità umana s'interpone fra l'osservatore e l'oggetto che scompare. L'espressione, laggiù così abituale, per designare quella parte del mondo: il subcontinente, prende allora un senso nuovo. Non significa più solo una parte del continente asiatico, ma sembra applicarsi piuttosto a un mondo che quasi non merita il nome del continente, tanto la disintegrazione spinta fino all'estremo limite del suo ciclo ha spezzato la struttura che manteneva un tempo in quadri organizzati alcune centinaia di milioni di particelle: gli uomini, oggi abbandonati in un nulla generato dalla storia, agitati in tutti i sensi dalle cause più elementari: la paura, la sofferenza e la fame.

Nell'America tropicale, l'uomo è talmente raro che da principio non si nota; ma anche là dove si è raggruppato in formazioni più dense, gli individui restano incorporati, se così si può dire, nel rilievo ancora fresco della loro aggregazione recente. Qualunque sia la povertà del livello di vita nell'interno o anche nelle città, questo non si abbassa che eccezionalmente al punto da udire il pianto degli esseri, talmente è poco ciò che è necessario per sussistere su una terra che l'uomo ha cominciato a saccheggiare – e ancora soltanto in alcuni punti – da non più di quattrocentocinquanta anni. Nell'India agricola e manifatturiera, invece, da cinquemila o diecimila anni le basi stesse sono venute meno: le foreste sono scomparse; per mancanza di legna occorre cuocere i cibi bruciando un concime destinato ai campi; la terra coltivabile, scalzata dalle piogge, scorre verso il mare; il bestiame affamato si riproduce meno rapidamente degli uomini, e deve la sua

sopravvivenza alla proibizione che questi si fanno di nutrirsene.

Niente illustra meglio questo contrasto radicale fra tropici vuoti e tropici repleti, di un confronto delle loro fiere e dei loro mercati. In Brasile come in Bolivia o in Paraguay, queste grandi occasioni della vita collettiva mostrano un regime di produzione rimasto ancora individuale; ogni banco di vendita riflette l'originalità del suo proprietario: come in Africa, la venditrice offre al cliente i piccoli avanzi della sua attività domestica. Due uova, un pugno di peperoncini, un fascio di legumi o di fiori, una collana a due o tre giri fatta di bacche – «occhi di capra» rossi punteggiati di nero, «lacrime della vergine» grigie e lucenti – raccolte e infilate nei momenti di ozio; un paniere o una terracotta, opera della venditrice, e alcuni antichi talismani che tentano di concludere un complicato ciclo di transazioni. Queste piccole esposizioni ognuna delle quali è un'umile opera d'arte, esprimono gusti e attività diverse, nonché un equilibrio specifico in ciascuna, testimonianza della libertà conservata da tutte. E se chiamano il passante non è per colpirlo con lo spettacolo di un corpo scheletrico e mutilato, né per supplicarlo di salvare qualcuno dalla morte, bensì per proporgli di *tomar a borboleta*, prendere la farfalla – o qualche altra bestia – in quella lotteria detta del *bicho*, gioco dell'animale, dove i numeri si combinano con le figure di un grazioso bestiario.

Si può conoscere tutto di un bazar orientale senza averlo visitato, fuorché due cose: la densità umana e quella della sporcizia. Né l'una né l'altra sono immaginabili, occorre l'esperienza per conoscerle. E questa esperienza ristabilisce d'un tratto una dimensione fondamentale. In quest'aria punteggiata di nero dalle mosche, in quel formicolare si riconosce un quadro naturale dell'uomo, quello nel quale da Ur in Caldea fino alla Parigi di Filippo il Bello, passando per la Roma imperiale, si è lentamente formato ciò che noi chiamiamo civiltà.

Ho percorso tutti i mercati; a Calcutta il nuovo e i vecchi; *Bombay bazar* a Karachi; quello di Delhi e quelli di Agra: *Sodar* e *Kunari*; Dacca, che è una successione di *suk* dove vivono famiglie intere, incastrate fra gli interstizi delle botteghe e dei laboratori; *Riazuddin bazar* e *Khatunganj* a Chittagong; tutti quelli alle porte di Lahore: *Anarkali bazar*, *Delhi*, *Shah*, *Almi*, *Akbari*; e *Sadr*, *Dabgari*, *Sirki*, *Bajori*, *Ganj*, *Kalan* a Peshawar. Nelle fiere di campagna del passo di Khaiber alla frontiera afgana, e in quelle di Rangamati alle porte della Birmania, ho visitato i mercati di frutta e di legumi; mucchi di melanzane e di cipolle rosa, di melograni spaccati, in un odore snervante di goyave; quelli dei fiorai che ornano le rose e i gelsomini con carta argentata e capelli d'angelo; i banchi dei venditori di frutta secca, mucchi fulvi e bruni su carta d'argento; ho guardato, ho aspirato le spezie e i *currys*, piramidi di polveri rosse, arancione e gialle; montagne di pepe che emanano un odore acutissimo di albicocca secca e di lavanda da venir meno dal piacere; ho visto rosticciери, formaggiai, friggitori: *nān* o *chapati*; venditori di tè e di limonata, mercanti all'ingrosso di datteri ammassati in monticelli di polpa appiccaticcia e di noccioli che evocano gli escrementi di un dinosauro; pasticciери che si crederebbero piuttosto mercanti di mosche incollate su vassoi di dolci, calderai riconoscibili a cento metri di distanza per il rotolare rumoroso delle loro merci; cestai e cordai dalle paglie bionde e verdi, cappellai che allineano i coni dorati dei *kallas* simili alle mitre dei re sassanidi, fra le sciarpe da turbante; le botteghe di stoffe dove ondeggiano le pezze tinte di fresco in blu o in giallo, e i fazzoletti zafferano e rosa, tessuti in seta artificiale in stile bokkhara; ebanisti, scultori e

laccatori di spalliere di letti, arrotini al laccio della loro mola; e poi la fiera delle ferraglie, isolata e squallida, i mercanti di tabacco dalle pile di foglie bionde alternate con la melassa rossa del Tombak, vicino a canne di *kilam* disposte a fasci; venditori di sandali allineati a centinaia come bottiglie in una cantina; mercanti di braccialetti – *bangles* – di vetro rosa e bluastro, sparpagliati in tutti i sensi come sfuggiti da un corpo sventrato; bottegucce di stoviglie dove si allineano i vasi del *kilam* oblunghi e verniciati; giare di argilla micacea e altre dipinte in bruno, bianco e rosso su un fondo di terra fulva con ornati filiformi; fornelli di *kilam* infilati a grappolo come rosari; mercanti di farina che setacciano dalla mattina alla sera; orafi che pesano nelle loro bilance piccoli pezzi di ornamenti preziosi, e le cui mostre sono meno scintillanti di quelle degli stagnai vicini; stampatori di tessuti che battono le cotonate bianche con un gesto leggero e monotono lasciandovi una delicata impronta colorata; fabbri all'aria aperta; universo formicolante e ordinato al di sopra del quale fremono, come alberi dalle foglie agitate dal vento, i bastoncini dei mulinelli multicolori destinati ai bambini.

Anche nelle regioni più primitive, lo spettacolo può essere altrettanto interessante. Viaggiamo in un battello a motore lungo i fiumi del Bengala. In mezzo al Buliganga che, bordato di bananeti e di palmeti, circondava moschee di ceramica bianca che sembravano galleggiare a fior d'acqua, eravamo scesi su un isolotto per visitare un *hat*, mercato campagnolo segnalato alla nostra attenzione da un migliaio di barche e di *sampan* amarrate là attorno. Benché non si vedesse nessuna abitazione, quella, per un giorno, era un'autentica città, piena di folla guazzante nel fango, con vari quartieri, ognuno riservato a un commercio: paddy, bestiame, imbarcazioni, pertiche di bambù, tavole, stoviglie, tessuti, frutti, noci di betel, nasse; nei bracci del fiume la circolazione era così densa come fossero strade liquide. Le vacche acquistate da poco si lasciavano trasportare ognuna dritta nella sua barca, sfilando davanti a un paesaggio che le guardava.

Tutto il paese è di una straordinaria dolcezza. In questo verde azzurrato di giacinti, nell'acqua delle paludi e dei fiumi dove passano i *sampan*, c'è qualcosa di pacificante che invita al sopore; volentieri ci si lascerebbe marcire come i vecchi muri di mattoni rossi, scalzati dai fichi d'India.

Nello stesso tempo, però, è una dolcezza inquietante; il paesaggio non è normale, c'è troppa acqua per esserlo. L'inondazione annuale crea condizioni di esistenza eccezionali, perché interrompe la produzione dei legumi e della pesca: tempo di piena, tempo di carestia. Anche il bestiame diventa scheletrico e muore, non trovando foraggio sufficiente negli spugnosi giacinti d'acqua. Strana umanità, il cui elemento sembra essere più l'acqua che l'aria; i cui bambini imparano a servirsi del loro piccolo *dinghi* quasi nello stesso tempo che delle loro gambe; dove, per mancanza d'altro combustibile, la juta macerata, sfibrata e poi essiccata, in tempo di piena, si vende a duecento franchi per duecento steli a gente che guadagna meno di tremila franchi al mese.

Tuttavia occorre penetrare nei villaggi per comprendere la situazione tragica di queste popolazioni che il costume, l'abitazione e il genere di vita avvicinano alle più primitive, ma che tengono mercati complessi come grandi magazzini. Appena un secolo fa le loro ossa coprivano la campagna; tessitori quasi tutti, erano stati ridotti a morire di fame dalla proibizione di esercitare il loro mestiere tradizionale imposta

loro dai colonizzatori con l'intento di aprire un mercato ai cotone di Manchester. Oggi, ogni pezzo di terra coltivato, per quanto inondato per la metà dell'anno, è dedicato alla cultura della juta che, dopo la macerazione, parte per gli opifici di Narrayanganj e di Calcutta, o anche direttamente per l'Europa e per l'America, mentre in altro modo non meno arbitrario del precedente questi paesani illetterati e mezzi nudi dipendono per la loro alimentazione quotidiana dalle fluttuazioni del mercato mondiale. Possono pescare il pesce, ma il riso che è l'alimento principale è quasi interamente importato; e per integrare la magra vendita delle colture – pochi essendo i proprietari – essi dedicano le loro giornate a industrie snervanti.

Demra è un villaggio quasi lacustre, tanto precari sono gli isolotti su cui le capanne si raggruppano fra le macchie. La popolazione, perfino i bambini in tenera età, è occupata dall'alba a tessere a mano quei veli di mussolina che fecero un tempo la celebrità di Dacca. Un po' più lontano, a Langalbund, una regione intera si dedica alla fabbricazione di bottoni di madreperla, del genere usato per la nostra biancheria maschile. Una casta di battellieri, i Bidyaya o Badia, che vivono stabilmente nelle cabine di paglia dei loro *sampan*, raccolgono e vendono le conchiglie fluviali destinate a fornire la madreperla. I mucchi di gusci fangosi danno ai villaggi l'apparenza di *placers*. Dopo essere state pulite in un bagno acido, le conchiglie vengono frantumate con un martello e arrotondate in seguito con una mola a mano. Poi, ogni disco si pone su un apposito supporto per essere lavorato con una punta di lima a intacchi, che fa capo a una trivella di legno manovrata da un archetto. Uno strumento analogo, ma appuntito, serve infine a fare i quattro buchi. I bambini cuciono i bottoni finiti, a dozzine, su cartoncini ricoperti di carta argentata, così come li troviamo nelle nostre mercerie.

Prima delle grandi trasformazioni politiche che hanno portato all'indipendenza dei paesi asiatici, questa modesta industria, che forniva i mercati indiani e le isole del Pacifico, dava modo di vivere ai lavoratori malgrado lo sfruttamento di cui erano – e continuano a essere – oggetto da parte di quella classe di usurai e d'intermediari, i *mahajans*, che anticipano la materia prima e i prodotti di trasformazione. Il prezzo di questi ultimi è aumentato cinque o sei volte, mentre che, per la chiusura dei mercati, la produzione regionale è caduta da 60000 grosse alla settimana a meno di 50 000 al mese; e infine nello stesso tempo, il prezzo pagato al produttore è diminuito del 75 per cento. Da un giorno all'altro, quasi, cinquantamila persone constatarono che un'entrata già irrisoria si era ridotta al centesimo. Il fatto è che, malgrado le forme di vita primitiva, il numero della popolazione, il volume della produzione, l'aspetto del prodotto finito, non si può parlare di artigianato vero e proprio. Nell'America tropicale, in Brasile, Bolivia e Messico, il termine è appropriato, sia che lo si applichi al lavoro del metallo, del vetro, della lana, del cotone, o della paglia. La materia prima è di origine locale, le tecniche sono tradizionali, il sistema di produzione domestico; l'utilizzazione e la forma si ispirano prima di tutto ai gusti, alle abitudini e ai bisogni dei produttori.

Qui, popolazioni medievali sono cadute in piena epoca manifatturiera e gettate in pasto al mercato mondiale. Dal punto di partenza fino al punto di arrivo vivono sotto un regime di alienazione. Mentre per i tessitori di Demra, che usano filati inglesi o italiani, la materia prima è totalmente importata, per i fabbricanti di Langalbund le conchiglie sono di origine locale, ma non i prodotti chimici, i cartoni, i fogli metallici

indispensabili alla loro industria. E, ovunque, la produzione è concepita *according to foreign standards*, dato che questi infelici, che hanno appena i mezzi di vestirsi, ne hanno meno ancora per abbottonarsi. Sotto le campagne verdeggianti e i canali tranquilli bordati di capanne, l'odiosa sagoma della fabbrica appare in filigrana, come se l'evoluzione storica ed economica fosse riuscita a fissare e sovrapporre le sue fasi più tragiche a spese di queste miserabili vittime: carenze ed epidemie medievali, forsennati sfruttamenti, come all'inizio dell'era industriale, disoccupazione e speculazione del capitalismo moderno. I secoli XIV, XVIII e XX si sono incontrati qui per irridere all'idillio cui la natura tropicale fa da scenario.

In queste regioni, dove la densità della popolazione supera a volte i mille per chilometro quadrato, mi sono reso conto in pieno del privilegio storico ancora proprio dell'America tropicale (e fino a un certo punto dell'America intera) d'essere rimasta, del tutto o relativamente, vuota di uomini. La libertà non è un'invenzione giuridica né un tesoro filosofico, proprietà esclusiva di civiltà più valide di altre, perché sole capaci di produrla e preservarla. Essa risulta da una relazione oggettiva tra l'individuo e lo spazio che occupa, tra il consumatore e le risorse di cui dispone. E non è del tutto sicuro che questo compensi quello, e che una società ricca, ma troppo densa, non si avveleni di questa densità, come quei parassiti della farina che arrivano a sterminarsi a distanza con le loro stesse tossine, molto prima che la materia nutritiva venga meno.

Occorre molta ingenuità o malafede per pensare che gli uomini scelgano le loro credenze indipendentemente dalla loro condizione. Lungi dal pensare che i sistemi politici determinino le forme di esistenza sociale, sono queste che danno un senso alle ideologie che le esprimono: quei segni costituiscono un linguaggio solo in presenza degli oggetti ai quali si riferiscono. A questo punto, il malinteso tra l'Occidente e l'Oriente è soprattutto semantico: le formule che noi vi smerciamo implicano significati che lì non esistono o sono diversi. Per contro, se fosse possibile mutare la situazione, importerebbe poco alle sue vittime che questo cambiamento fosse apportato da un sistema a nostro giudizio insopportabile. Essi non sentirebbero di diventare schiavi, ma liberi al contrario, accettando il lavoro forzato, l'alimentazione razionata e il pensiero comandato, poiché tutto ciò sarebbe per loro il mezzo storico di ottenere lavoro, nutrimento e vita intellettuale. L'aspetto negativo di questi sistemi di vita scomparirebbe davanti allo spettacolo di una realtà fino ad allora da noi rifiutata in nome della sua apparenza.

A parte i rimedi politici ed economici concepibili, il problema posto dal confronto dell'Asia con l'America tropicale è quello della moltiplicazione umana in uno spazio limitato. Come dimenticare che, sotto questo riguardo, l'Europa occupa una posizione intermedia fra i due mondi? Questo problema del numero, l'India l'ha affrontato circa tremila anni fa, cercando, con il sistema delle caste, un modo di trasformare la quantità in qualità, ossia di differenziare i raggruppamenti umani, per permettere la loro coesistenza fianco a fianco. E aveva anche concepito il problema in termini più vasti, estendendolo al di là dell'uomo a tutte le forme di vita. La regola vegetariana si ispira, come il regime delle caste, alla preoccupazione di impedire che i raggruppamenti sociali e le specie animali infieriscano le une contro le altre, riservando a ognuna la libertà sua propria, grazie alla rinuncia, da parte delle altre, dell'esercizio di una libertà antagonista. È tragico per l'uomo che questa grande esperienza sia fallita: che cioè nel corso della storia le caste non siano riuscite a

raggiungere uno stato in cui rimanere uguali in quanto differenti – uguali nel senso che sarebbero state inconfrontabili – e che si sia introdotta fra di esse quella perfida dose di omogeneità che avrebbe permesso il confronto, e quindi il formarsi di una gerarchia. Gli uomini possono arrivare a coesistere a condizione di riconoscersi tutti uomini, ma in modo diverso, oppure negandosi reciprocamente un grado uguale di umanità, e dunque subordinandosi.

Questo grande fallimento dell'India comporta un insegnamento: diventando troppo numerosa, e malgrado il genio dei suoi pensatori, una società non si perpetua che generando la servitù. Allorché gli uomini cominciano a sentirsi stretti nel loro spazio geografico, sociale e mentale, una facile soluzione rischia di sedurli: negare la qualità umana a una parte della specie. Per qualche decennio essi avranno mano libera. In seguito bisognerà procedere a una nuova espulsione. In questa luce, gli avvenimenti di cui l'Europa è stata teatro per vent'anni, e che riassumono un secolo nel corso del quale la sua popolazione si è raddoppiata, non mi appaiono più come il risultato dell'aberrazione di un popolo, d'una dottrina o di un gruppo di uomini. Ci vedo piuttosto l'indizio di una evoluzione verso una fine di cui l'Asia del Sud ha fatto l'esperienza mille o duemila anni prima di noi, e a cui, a meno di grandi decisioni, non riusciremo forse a sfuggire. Questa grande svalorizzazione sistematica dell'uomo da parte dell'uomo si va estendendo, e sarebbe ipocrita e incosciente voler evitare il problema con la scusa che si tratta di un fenomeno passeggero. Ciò che mi atterrisce in Asia è l'immagine del nostro futuro, che essa ci anticipa. Nell'America indiana invece vagheggio il riflesso, fugace anche laggiù, di un'età in cui la specie era proporzionata al suo universo, e in cui persisteva un rapporto valido tra l'esercizio della libertà e le sue leggi.

QUINTA PARTE

Caduvei

17. Paraná

Campeggiatori, accampatevi al Paraná. O meglio no, astenetevene. Riservate agli ultimi luoghi ancora tranquilli in Europa le vostre carte oleate, le vostre bottiglie infrangibili, le vostre scatole di conserva sventrate. Dispiegare lì le vostre tende color ruggine. Ma al di là della frangia pioniera e per il breve tempo che ancora ci separa dal suo saccheggio definitivo, rispettate i torrenti screziati di fresca schiuma che scendono saltellando i gradini scavati nei fianchi violetti del basalto. Non calpestate le spume vulcaniche dall'acida freschezza; esitino i vostri passi sulla soglia delle praterie deserte e della grande umida foresta di conifere che spezzano l'intreccio delle liane e delle felci per elevare al cielo forme inverse a quelle dei nostri abeti: non coni affilati al sommo, ma al contrario – forma vegetale che avrebbe incantato Baudelaire – rami disposti a piani esagonali intorno al tronco, in misura crescente dal basso all'alto, fino a espandersi in un ombrello gigante. Vergine e solenne paesaggio che per milioni di secoli sembra aver serbato intatto l'aspetto del carbonifero e che la combinazione dell'altitudine con la lontananza dal Tropico libera dal caos amazzonico, per dargli una maestà e un ordine inesplicabili; a meno che questo non si voglia attribuire all'azione di una razza dimenticata, più saggia e più potente della nostra, la cui sparizione ci ha permesso di penetrare in questo parco sublime, oggi caduto nel silenzio e nell'abbandono.

Su queste terre che dominano le rive del Rio Tibagy da un'altezza di circa mille metri sul livello del mare, presi contatto per la prima volta con i selvaggi, accompagnando nel suo giro un capodistretto del Servizio di protezione degli indiani.

All'epoca della scoperta, tutta la zona sud del Brasile era abitata da raggruppamenti affini fra loro per lingua e per cultura, e che si usa classificare col nome di gé. Essi, verosimilmente, erano stati ricacciati dagli invasori recenti di lingua tupi, che già occupavano tutta la striscia costiera, e contro i quali erano in lotta. Protetti dal loro ripiegamento in regioni di difficile accesso, i gé del Sud del Brasile sono sopravvissuti per qualche secolo ai tupi, presto liquidati dai colonizzatori. Nelle foreste degli stati meridionali, Paraná e Santa Catarina, piccole bande selvagge si sono conservate fino al secolo xx; ne esistevano forse ancora alcune nel 1935, ma erano state così ferocemente perseguitate durante gli ultimi cento anni, da essersi rese introvabili; in gran parte, però, erano state obbligate dal governo brasiliano, circa nel 1914, a fissarsi in diversi centri. In principio si cercò di immergerli nella vita moderna.

Al villaggio di São Jeronimo, che serviva di base, furono impiantate una fucina, una segheria, una scuola, una farmacia. Il centro riceveva regolarmente degli attrezzi: accette, coltelli, chiodi; vi si distribuivano abiti e coperte. Venti anni dopo questi tentativi furono abbandonati. Il Servizio di protezione, lasciando gli indiani alle loro sole risorse, testimoniava l'indifferenza dei poteri pubblici a loro riguardo (dopo di allora ha ripreso una certa autorità); si trovò così obbligato, senza volerlo, a provare un altro metodo che incitasse gli indiani a ritrovare qualche iniziativa e li costringesse a riacquistare la loro autonomia. Di quelle effimere esperienze di civilizzazione gli indigeni hanno conservato solo gli abiti brasiliani, l'accetta, il coltello e l'ago da cucire. Per tutto il resto fu un fallimento. Erano state costruite per loro delle case ed essi vivevano fuori. Ci si era sforzati di fissarli in villaggi ed essi restavano nomadi. Spezzavano i letti per accendere il fuoco e continuavano a dormire per terra. Le mandrie di vacche mandate dal governo vagavano alla ventura, perché gli indigeni rifiutavano con disgusto la carne e il latte. I pestelli di legno azionati meccanicamente dal riempirsi e vuotarsi alterno di un recipiente fissato al braccio di una leva (dispositivo frequente in Brasile dove è conosciuto sotto il nome di *monjolo* e che i portoghesi hanno forse importato dall'Oriente) marcivano inutilizzati, e la macinazione a mano restava la pratica generale.

Con mia grande delusione, gli indiani del Tibagy non erano dunque né completamente «veri indiani», né soprattutto «selvaggi». Ma spogliando della sua poesia l'ingenua immagine che l'etnografo debuttante si fa delle sue esperienze future, essi mi davano una lezione di prudenza e di obiettività. Avendoli trovati meno intatti di quanto sperassi, avrei presto scoperto che erano più chiusi e segreti di quanto la loro apparenza esteriore potesse far credere. Infatti illustravano pienamente quella situazione sociologica, che tende a diventare tipica per l'osservatore della seconda metà del secolo xx, di «primitivi» ai quali la civiltà fu brutalmente imposta e dei quali, una volta superato il pericolo che erano tenuti a rappresentare, ci si è in seguito disinteressati. Da un lato la loro cultura era il risultato di antiche tradizioni che hanno resistito all'influenza dei bianchi (quale la pratica della limatura e della incrostazione dei denti, così frequente ancora fra loro), dall'altro di elementi presi in prestito dalla civiltà moderna; ciò costituiva un insieme originale il cui studio, per quanto sprovvisto di pittoresco potesse essere, dava una lezione non meno valida di quella che mi avrebbero dato gli indiani puri, da me avvicinati ulteriormente.

Dacché gli indiani si trovarono abbandonati alle loro proprie risorse, si assisteva soprattutto a uno strano rovesciamento dell'equilibrio superficiale fra la cultura moderna e la primitiva. Riaffioravano antichi sistemi di vita e tecniche tradizionali, resti di un passato di cui a torto si sarebbero dimenticate la vitalità e la prossimità. Da dove vengono questi pestelli di pietra mirabilmente levigati che ho trovato, nelle case indiane, tra i piatti di ferro smaltato, i cucchiaini da bazar, e anche, a volte, tra i resti scheletrici di una macchina da cucire? Erano forse scambi commerciali, nel silenzio della foresta, con popolazioni della stessa razza ma rimaste selvagge, la cui attività bellicosa proibiva l'accesso ai dissodatori in alcune regioni del Paraná?

Per rispondere sarebbe necessario conoscere esattamente l'odissea di qualche vecchio indiano *bravo* che andava allora a riposo nella colonia governativa.

Questi oggetti che ci lasciano pensosi esistono ancora nelle tribù come testimoni di

un'epoca in cui l'indiano non conosceva né casa né vestiti, né utensili metallici. E anche le vecchie tecniche si conservano nella memoria semiosciente degli uomini. Ai fiammiferi ben conosciuti, ma cari e difficili da ottenere, l'indiano preferisce sempre la rotazione o la frizione di due teneri pezzi di legno di *palmito*. Quanto poi ai vetusti fucili e pistole un tempo distribuiti dal governo, molto spesso li si trova appesi nella casa abbandonata, mentre l'uomo, nella foresta, fa uso di arco e frecce costruite con una tecnica così sicura come quella dei popoli che non hanno mai visto armi da fuoco. Così l'antico genere di vita, sommariamente soffocato dagli sforzi ufficiali, si fa nuovamente strada, con la stessa lentezza e sicurezza di quelle colonne di indiani incontrate nella foresta dove tracciavano piccoli sentieri, mentre i tetti sprofondavano nei villaggi abbandonati.

Per una quindicina di giorni abbiamo viaggiato a cavallo su impercettibili piste, attraverso distese di foreste così vaste che solo a notte avanzata riuscivamo a raggiungere la capanna dove avremmo fatto tappa. Non so come facessero i cavalli a poggiare i loro zoccoli nonostante l'oscurità che una fitta vegetazione, chiusa a trenta metri al di sopra delle nostre teste, rendeva impenetrabile. Mi ricordo soltanto delle ore di cammino, sballottati dall'ambio delle nostre cavalcature. A volte, in una discesa ripida, queste ci precipitavano in avanti e per non cadere dovevamo con prontezza aggrapparci all'alto arcione della sella paesana; dalla freschezza che veniva dalla terra e dallo sciacquo sonoro si capiva che stavamo attraversando un guado. Poi, rovesciandosi il peso, il cavallo si arrampicava incespicando sulla sponda opposta, e, per i suoi movimenti disordinati e poco comprensibili nella notte, sembrava volersi sbarazzare della sella e del cavaliere. Ristabilito l'equilibrio, dovevamo solo rimanere svegli per beneficiare di quello speciale sesto senso che, almeno una volta su due, permetteva di ritirare la testa al momento giusto per schivare la sferzata di un ramo basso che non avevamo potuto vedere.

Ben presto un suono si precisa in lontananza; non più l'urlo del giaguaro che abbiamo udito per un istante al crepuscolo. Questa volta è un cane che abbaia, la meta è vicina. Alcuni minuti più tardi la nostra guida cambia direzione; penetriamo seguendo in un piccolo terreno, dove uno steccato di tronchi segati delimita un recinto per il bestiame; davanti a una capanna fatta di palme sconnesse sormontate da un tetto di paglia, si agitano due forme vestite di poca cotonata bianca: i nostri ospiti, il marito spesso d'origine portoghese, la moglie indiana. Alla luce di uno stoppino bagnato nel petrolio, l'inventario è presto fatto; pavimento in terra battuta, un tavolo, un letto di tavole, alcune casse che servono da seggiole e, sul focolare di argilla indurita, una batteria da cucina composta di bidoni e di scatole di conserva recuperate. Ci affrettiamo a tendere le amache passando le corde attraverso gli interstizi dei muri; oppure si dorme fuori nel paiol, tettoia sotto la quale il raccolto di mais è ammucchiato al riparo dalla pioggia. Per quanto strano possa sembrare, un mucchio di pannocchie secche, ancora con le loro foglie, fornisce un comodo letto; tutti quei corpi oblungi scivolano gli uni contro gli altri e l'insieme si modella sulla forma del dormiente. L'odore sottile, erboso e dolciastro, del granturco secco è meravigliosamente sedativo. Tuttavia, il freddo e l'umidità ci svegliano all'alba; una nebbia lattiginosa sale dalla radura; rientriamo in fretta nella capanna dove il fuoco brilla nella perpetua penombra di questa abitazione senza finestre, le cui pareti sono piuttosto siepi traforate. La padrona di casa prepara il caffè, abbrustolito, fino a

diventare nero brillante, in un fondo di zucchero, e una *pipoca*, granturco scoppiato a fiocchi, con lardelli; raduniamo i cavalli, li selliamo e si parte. In pochi istanti la foresta grondante si richiude intorno alla capanna dimenticata. La riserva di São Jeronimo si estende per centomila ettari circa, popolati da quattrocentocinquanta indigeni, suddivisi in cinque o sei villaggi. Prima della partenza le statistiche locali mi avevano permesso di misurare lo sterminio causato dalla malaria, la tubercolosi e l'alcolismo. Da dieci anni il totale delle nascite non aveva superato i centosettanta, mentre la sola mortalità infantile raggiungeva circa i centoquaranta individui.

Abbiamo visitato le case di legno costruite dal governo federale, riunite in villaggi di cinque o dieci focolari, sulle rive dei corsi d'acqua; abbiamo visto le case più isolate che gli indiani a volte costruiscono: una palizzata a forma quadrata di tronchi di *palmitos*, tenuti insieme da liane, e sormontata da un tetto di foglie fissato al muro ai quattro angoli. Siamo penetrati infine sotto quelle tettoie di rami, dove a volte vive un'intera famiglia, a fianco della casa inutilizzata.

Gli abitanti sono riuniti intorno a un fuoco che brucia giorno e notte. Gli uomini sono generalmente vestiti di una camicia di stracci e di un vecchio paio di calzoni, le donne di un pezzo di cotonata sulla pelle nuda, oppure si avvolgono in una semplice coperta stretta sotto le ascelle; i bambini sono completamente nudi. Tutti portano, come noi durante il viaggio, larghi cappelli di paglia, loro unica industria e risorsa. Nei due sessi e a tutte le età, il tipo mongolico è evidente: piccola statura, faccia larga e piatta, zigomi prominenti, occhi sottili, pelle gialla, capelli neri e lisci – che le donne portano indifferentemente lunghi o corti – peli radi e spesso assenti. Una stanza sola è abitata. Vi si mangiano in qualsiasi ora le patate dolci arrostiti sotto la cenere, che si afferrano con lunghe pinze di bambù; vi si dorme su un sottile strato di felci o su una stuoia di paglia di granturco, distesi tutti coi piedi verso il fuoco; a metà della notte, le poche ceneri che restano e la parete di tronchi sconnessi costituiscono una debole difesa contro il freddo glaciale dei mille metri di altezza.

Le case costruite dagli indigeni si riducono a questa unica stanza; in quelle del governo è ugualmente utilizzata una sola camera. Là, in terra, si trova in mostra tutta la ricchezza dell'indiano, in un disordine che scandalizzava le nostre guide, *caboclos* del *sertão* vicino, e nel quale si distinguono a fatica gli oggetti di origine brasiliana da quelli di fabbricazione locale. Fra i primi si trovano generalmente asce, coltelli, piatti di smalto e recipienti metallici, stracci, aghi e filo da cucire, a volte qualche bottiglia e perfino un ombrello. Anche rudimentale è il mobilio: sgabelli bassi di legno, di origine guarany, usati anche dai *caboclos*; panieri di tutte le misure e per tutti gli usi, che illustrano la tecnica dell'intreccio a intarsio, così frequente nell'America del Sud; setacci per farina, mortai di legno, pestelli di legno o di pietra; alcune stoviglie; infine un'enorme quantità di recipienti di forme diverse e per diversi usi, ricavati dall'*abobra*, zucca vuotata e dissecata. Che difficoltà per procurarsi uno qualunque di questi poveri oggetti! La nostra preliminare distribuzione di anelli, collane, spille e altre chincaglierie a tutta la famiglia è a volte insufficiente per stabilire l'indispensabile contatto amichevole. Anche un'offerta di milréis enormemente sproporzionata alla povertà dell'utensile lascia indifferente il proprietario. «Egli non può.» Se l'oggetto fosse di sua fabbricazione lo darebbe volentieri, ma lui stesso l'ha acquistato molto tempo fa da una vecchia, l'unica che sapesse fare questo genere di cose. Se ce lo desse, come lo sostituirebbe? La vecchia, ben inteso, non c'è. Dov'è? Non

si sa – gesto vago – nella foresta... D'altra parte, che valgono tutti i nostri milréis per questo vecchio indiano, tremante di febbre, a cento chilometri dal più vicino magazzino dei bianchi? Ci si vergogna di portar via a questi uomini così sprovvisti un piccolo utensile la cui perdita sarà irreparabile...

Ma spesso è un'altra storia. Questa indiana mi venderebbe questo vaso? Certamente, volentieri. Ma per disgrazia non le appartiene. A chi appartiene allora? – Silenzio. – A suo marito? No. A suo fratello? Nemmeno. A suo figlio? No, neanche a lui. È della nipotina. Alla nipotina appartengono inevitabilmente tutti gli oggetti che noi vogliamo comprare. La guardiamo – non ha più di quattro anni – accoccolata vicino al fuoco, completamente assorbita dall'anello che le ho appena messo al dito. Cominciano allora, con la signorina, lunghi negoziati ai quali i parenti non prendono parte. Un anello da cinquecento reis la lascia indifferente, una spilla e quattrocento reis la fanno decidere.

I kaingang coltivano un poco la terra, ma la pesca, la caccia e la raccolta fra l'erba di insetti e radici formano le loro occupazioni essenziali. I sistemi di pesca sono simili a quelli dei bianchi, ma così rudimentali che la loro efficacia dev'essere ben poca: un ramo flessibile, un amo brasiliano fissato con un po' di resina in cima a un filo, a volte un semplice straccio a guisa di rete. La caccia e la raccolta regolano quella vita nomade della foresta in cui, per settimane, le famiglie spariscono e nessuno li ha mai seguiti nei loro rifugi segreti e nei loro complicati itinerari. Può accadere di incontrarne un piccolo gruppo alla svolta del sentiero, mentre esce dalla foresta per sparirvi di nuovo subito dopo; in testa gli uomini, armati di *bodoque*, arco che serve a lanciare pallottole per la caccia agli uccelli; portano a tracolla la faretra di vimini che contiene proiettili di argilla dissecata. Seguono le donne che trasportano tutta la ricchezza della famiglia, sul dorso, in una sciarpa di stoffa o in una larga cinghia di corteccia, che si appoggia sulla fronte. Trasportano così bambini e oggetti domestici. Dopo qualche parola scambiata fra noi che tratteniamo i cavalli e loro che rallentano il passo, la foresta ritrova il suo silenzio. Sappiamo soltanto che la prossima casa sarà – come tante altre – vuota. Per quanto tempo?

Quella vita nomade può durare giorni o settimane. La stagione della caccia, quella dei frutti – *jaboticaba*, aranci e *lima* – provocano spostamenti massicci di tutta la popolazione. Qual è il loro rifugio in fondo ai boschi? In quale nascondiglio ritrovano l'arco e le frecce di cui non esistono che rari esemplari dimenticati in un angolo della casa? Di quali tradizioni, riti e credenze sono essi i continuatori?

Il giardinaggio è all'ultimo posto in questa economia primitiva. In piena foresta si attraversano a volte dissodamenti indigeni. Fra le alte muraglie degli alberi, povere coltivazioni occupano alcune decine di metri quadrati: banani, patate dolci, manioca e granturco. Il grano viene prima seccato al fuoco, poi pestato con un mortaio dalle donne che lavorano sole o a due. La farina si mangia così com'è o impastata con grasso in schiacciate compatte; i fagioli neri si aggiungono a questo nutrimento; la caccia e il maiale semidomestico apportano l'elemento carneo. La carne è sempre arrostita, infilata in un ramo e tenuta sopra il fuoco.

Occorre inoltre ricordare il *koro*, pallide larve che pullulano dentro certi tronchi di alberi marci. Gli indiani, feriti dalle canzonature dei bianchi, non confessano più la loro golosità per queste bestiole e si proibiscono fermamente di mangiarle. Basta percorrere la foresta per vedere a terra, su venti o trenta metri di lunghezza, i resti di

un grande *pinheiro* abbattuto dalla tempesta, sminuzzato e ridotto a un fantasma d'albero. I cercatori di *koro* sono passati di lì. E quando si entra all'improvviso in una casa indiana, si può intravedere, prima che una mano rapida non l'abbia nascosta, una tazza formicolante della preziosa leccornia.

Non è facile infatti assistere all'estrazione del *koro*. Meditiamo lungamente il nostro piano, come dei cospiratori. Un indiano febbricitante, solo in un villaggio abbandonato, sembra una preda facile. Gli mettiamo l'ascia in mano, lo scuotiamo, lo spingiamo. Fatica sprecata, sembra che ignori quello che vogliamo da lui. Sarà un nuovo fallimento? Tanto peggio! Lanciamo il nostro ultimo argomento: vogliamo mangiare i *koro*. Arriviamo perfino a trascinare la vittima davanti a un tronco. Un colpo di ascia mostra migliaia di canali scavati nella profondità del legno. In ognuno, un grosso animale color crema, molto simile al baco da seta. E ora bisogna decidersi. Sotto lo sguardo impassibile dell'indiano, decapito la mia preda; dal corpo esce un grasso biancastro, che assaggio non senza esitazione: ha la consistenza e la finezza del burro e il sapore del latte della noce di cocco.

18. Pantanal

Dopo questo battesimo ero pronto per le vere avventure. L'occasione doveva presentarsi durante il periodo delle vacanze universitarie che, in Brasile, vanno da novembre a marzo, cioè durante la stagione delle piogge. Malgrado questo inconveniente, decisi di prendere contatto con due gruppi indigeni, uno dei quali molto mal studiato e forse già per tre quarti scomparso: i caduvei della frontiera paraguayana; l'altro meglio conosciuto ma ancora molto promettente: i bororo del Mato Grosso centrale. In più, il Museo nazionale di Rio de Janeiro mi suggeriva di compiere una ricognizione in una zona archeologica che si trovava sulla mia strada: da tempo negli archivi ne giaceva la notizia, ma nessuno aveva mai avuto occasione di occuparsene.

Dopo di allora ho viaggiato molto spesso tra São Paulo e il Mato Grosso, sia in aereo, sia in autocarro, sia finalmente in treno e in vapore. Proprio di questi ultimi mezzi di trasporto mi sono servito nel 1935-36; effettivamente, la zona di cui ho accennato si trovava nelle vicinanze della ferrovia, non lontana dalla stazione terminale, situata a Porto Esperanza, sulla riva sinistra del Rio Paraguay.

Di questo viaggio faticoso c'è ben poco da raccontare: per cominciare la compagnia ferroviaria del Noroeste portava a Bauru, in piena zona di pionieri; di qui si prendeva il «notturno» del Mato Grosso che attraversava il Sud dello stato. In tutto tre giorni di viaggio, in un treno che andava a legna, camminando a velocità ridotta, fermandosi spesso e a lungo per rifornirsi di combustibile. Anche le carrozze erano di legno e discretamente sconnesse: al risveglio ci si trovava il viso coperto di un sottile rivestimento di argilla indurita, formata dalla fine polvere rossa del *sertão*, che si insinuava in ogni rientranza e in ogni poro. La carrozzaristorante era già fedele allo stile alimentare dell'interno: carne fresca o secca secondo le occasioni, riso e fagioli neri, spolverati di *farinha* per assorbire il sugo: polpa di mais e di manioca freschi, disidratata con il calore e macinata grossolanamente; infine, l'eterno dolce brasiliano: una fetta di pasta di *coing* o di *goyave*, accompagnata col formaggio. A ogni stazione, ragazzini vendevano ai viaggiatori, per pochi soldi, ananas sugosi dalla polpa gialla, che procuravano un provvidenziale ristoro.

Si entra nello stato del Mato Grosso poco prima della stazione dei Três Lagoas, attraversando il Rio Paraná, così vasto che, malgrado le piogge già cominciate, mostrava il fondo in parecchi punti. Inizia poi il paesaggio che mi diventerà volta a

volta familiare, insopportabile e indispensabile, durante gli anni dei miei viaggi nell'interno, e che caratterizza il Brasile centrale, dal Paraná fino al bacino amazzonico. Estesi altopiani appena ondulati; orizzonti lontani; vegetazione cespugliosa fra cui, al passaggio del treno, si sbandano mandrie di zebù. Molti esploratori commettono l'errore di tradurre Mato Grosso con «grande foresta»; la parola foresta è resa dal femminile *mata*, mentre il maschile *mato* esprime l'aspetto complementare del paesaggio sudamericano. Mato Grosso è dunque esattamente «grande macchia», «grande boscaglia»; nessun termine potrebbe essere meglio appropriato per questa contrada selvaggia e triste, la cui monotonia ha qualcosa di grandioso e di esaltante.

Ho tradotto anche *sertão* con «macchia», ma il termine ha un significato un po' diverso. *Mato* si riferisce a un carattere obiettivo del paesaggio: la macchia in contrasto con la foresta; mentre *sertão* si riferisce a un aspetto soggettivo: il paesaggio in rapporto all'uomo. Il *sertão* designa dunque la macchia o boscaglia, ma in relazione alle terre abitate e coltivate: sono le regioni dove l'uomo non si stabilisce durevolmente. Il gergo coloniale francese fornisce forse un termine equivalente nella parola *bled*.

A volte l'altopiano si interrompe per far posto a una vallata boscosa, erbosa, quasi ridente sotto il cielo chiaro. Fra Campo Grande e Aquidauana, una spaccatura più profonda lascia scorgere i baluardi fiammeggianti della Sierra del Maracaju, le cui gole racchiudono già, a Corrientes, un *garimpo*, vale a dire un centro di cercatori di diamanti. Ed ecco che tutto cambia. Subito dopo Aquidauana si entra nel *pantanal*: la più grande palude del mondo, che occupa il bacino medio del Rio Paraguay.

Vista dall'aereo, questa regione di fiumi che serpeggiano attraverso la terra piatta offre uno spettacolo di archi e meandri in cui le acque ristagnano. Lo stesso letto del fiume appare orlato di pallide curve, come se la natura avesse esitato prima di dargli il suo attuale temporaneo tracciato. Nelle zone asciutte, il *pantanal* diventa un paesaggio di sogno, dove gli armenti di zebù si rifugiano in cima alle colline, come su arche galleggianti; mentre, nella palude sommersa, gli stormi di grandi uccelli – fenicotteri, aironi, gazze bianche – formano isole compatte, bianche e rosa, ma meno piumose del fogliame a ventaglio delle palme *caranda* che secernono dalle loro foglie una preziosa cera, e che, in radi boschetti, sono le sole a rompere la prospettiva falsamente ridente di questo deserto acquatico.

La lugubre Porto Esperança, cui mal si adatta il suo nome, resta nella mia memoria come il sito più bizzarro che si possa trovare sulla faccia della terra, a eccezione forse di Fire Island nello stato di New York, che mi piace ora accostarle, per l'analogia che i due luoghi presentano di racchiudere gli aspetti più contraddittori, ciascuno però in chiave diversa. Essi esprimono la stessa assurdità geografica e umana, qui comica e là sinistra.

Fire Island non l'avrebbe potuta inventare Swift? È questa una lingua di sabbia senza vegetazione, che si estende al largo di Long Island. È lunghissima, ma senza larghezza: ottanta chilometri in un senso, due o trecento metri nell'altro.

Dalla parte dell'oceano il mare è libero, ma così violento che non invita a bagnarsi; verso il continente invece, calmissimo ma troppo poco profondo per potercisi tuffare. Si passa dunque il tempo a pescare pesci, del resto non commestibili; per evitare che marciscano, cartelli posti a intervalli regolari lungo la spiaggia

ordinano ai pescatori di seppellirli nella sabbia, appena tratti fuori dall'acqua. Le dune di Fire Island sono talmente instabili, e talmente precario è il loro emergere dall'acqua, che altri cartelli proibiscono di camminarci sopra, per paura che sprofondino nelle onde. Una Venezia all'inverso: la terra qui è fluida e i canali sono solidi; per poter circolare, gli abitanti di Cherry Grove, villaggio che occupa la parte di mezzo dell'isola, sono obbligati a valersi di passerelle di legno, che formano una specie di rete stradale su palafitte.

Per completare il quadro, Cherry Grove è abitata principalmente da coppie maschili, senza dubbio attratte dall'inversione generale di tutti i termini. Poiché nella sabbia non cresce nulla, salvo l'edera velenosa, ci si rifornisce una volta al giorno dall'unico commerciante, che ha la sua bottega vicino all'imbarcadero. Nelle stradette più elevate e più stabili della duna, si vedono allora quelle sterili coppie rientrare nella loro capanna, spingendo delle carrozzine da bambini (i soli veicoli compatibili con la strettezza delle strade) in cui sono soltanto bottiglie di latte che nessun neonato berrà.

Fire Island dà l'impressione di un'allegria farsa, di cui Porto Esperança costituisce una replica a uso di una popolazione ancor più dannata. Nulla giustifica la sua esistenza, fuorché il rafforzamento contro il fiume di una linea ferroviaria lunga millecinquecento chilometri attraverso un paese per tre quarti disabitato; a partire da qui, le relazioni con l'interno sono mantenute esclusivamente per via d'acqua, e i binari si interrompono sulla sponda fangosa, appena consolidata da poche tavole che formano un rudimentale imbarcadero per i piccoli piroscafi fluviali.

Nessuna popolazione oltre gli impiegati della linea; nessuna casa oltre le loro: baracche di legno costruite in piena palude, che si raggiungono su tavole tentennanti attraverso la zona abitata. Ci siamo sistemati in uno chalet messo a nostra disposizione dalla Compagnia, una scatola cubica appollaiata su alte palafitte, a cui si accede con una scaletta. La porta si apre nel vuoto, su un deposito ferroviario; all'alba ci sveglia il fischio della locomotiva a portata di mano che ci servirà da vettura personale. Le notti sono penose: il caldo umido, le grosse zanzare della palude che assediano il nostro rifugio, le zanzariere la cui funzionalità avevamo tanto studiato prima di partire e che ora si rivelano inefficienti, tutto contribuisce a rendere il sonno impossibile. Alle 5 del mattino, quando la locomotiva la riempie di vapore, nella nostra abitazione ristagna ancora il caldo della giornata precedente. Niente nebbia, malgrado l'umidità, ma un cielo plumbeo, un'atmosfera appesantita come da un elemento supplementare che si fosse aggiunto all'aria e la rendesse inadatta alla respirazione. Fortunatamente la locomotiva è abbastanza veloce; seduti nella brezza mattutina, con le gambe penzoloni al di sopra del cacciapietre, riusciamo a scrollarci di dosso il languore della notte.

Il binario unico (passano due treni alla settimana) è sommariamente posato attraverso la palude, e sembra che la locomotiva sia sempre sul punto di deviare da quella fragile passerella. Da un lato e dall'altro dei binari, un'acqua fangosa e ripugnante esala un fetore dolciastro. Eppure questa sarà l'acqua che berremo per settimane.

A destra e a sinistra si levano arbusti, distanziati come in un orto; la lontananza li confonde in masse scure, mentre sotto i loro rami il cielo si riflette nell'acqua in macchie luccicanti. Tutto sembra crogiolare in un tepore propizio a lente

maturazioni. Se fosse possibile fermarsi per millenni in questo paesaggio preistorico e seguirne lo sviluppo, si assisterebbe senza dubbio alla trasformazione delle materie organiche in torba, carbon fossile e petrolio. Mi pareva perfino di vedere quest'ultimo affiorare alla superficie, colorando l'acqua di iridi delicate; i nostri manovratori si rifiutavano di credere che ci prendessimo noi tanta pena, e tanta ne infliggevano a loro, solo per amore di qualche coccio; assicurati dal valore simbolico che attribuivano ai nostri caschi di sughero, emblema da «ingegneri», concludevano che l'archeologia doveva essere un pretesto per altre più serie imprese.

A volte il silenzio era rotto da animali per nulla spaventati dall'uomo: un *veado*, capriolo attonito a coda bianca: bande di *emu*, piccoli struzzi, o un volo di gazze bianche radente la superficie dell'acqua.

Lungo la strada, gli operai raggiungono la locomotiva sulla quale si arrampicano per sedersi vicino a noi. Fermata: siamo al dodicesimo chilometro; la ferrovia si interrompe e ora dobbiamo raggiungere il cantiere a piedi. Lo si vede da lontano, col suo caratteristico aspetto di *capão*.

Malgrado l'apparenza, l'acqua del *pantanal* scorre leggermente; essa trascina conchiglie e limo che si accumulano in quei punti dove la vegetazione prende radici. Il *pantanal* è infatti disseminato di irti cespugli chiamati *capões*, intorno a cui i vecchi indiani stabilivano il loro accampamento e dove si trovano i resti del loro passaggio.

Noi raggiungevamo dunque il nostro *capão* mediante una pista di tavole che avevamo fabbricato con i traversini trovati lungo la ferrovia; là passavamo giornate massacranti, respirando a fatica e bevendo l'acqua della palude riscaldata dal sole. Al calar del giorno la locomotiva veniva a riprenderci, o, qualche volta, uno di quei veicoli detti diavoli, che quattro operai in piedi ai quattro angoli spingevano a gran colpi di pertica sulla massicciata, alla maniera dei gondolieri. Stanchi e assetati tornavamo, per poi non dormire, nel deserto di Porto Esperança.

A un centinaio di chilometri c'era un'azienda agricola scelta da noi come base di partenza per raggiungere i caduvei. La *Fazenda francesa*, come la chiamavano sulla linea, occupava una striscia di circa cinquantamila ettari, dove il treno correva per centoventi chilometri. Su questa distesa di sterpaglia ed erba secca erravano circa settemila capi di bestiame (nella regione tropicale, da cinque a dieci ettari per capo sono appena sufficienti) periodicamente esportati a São Paulo, grazie alla ferrovia che faceva due o tre fermate entro i confini della tenuta. La fermata che serviva le abitazioni si chiamava Guayacurus, dal nome delle grandi tribù bellicose che regnavano un tempo su quelle contrade e di cui, in territorio brasiliano, i caduvei sono gli ultimi rappresentanti.

Due francesi dirigevano la piantagione con alcune famiglie di vaccai. Non ricordo il nome del più giovane; l'altro, sulla quarantina, si chiamava Felice R. – don Felice, si diceva familiarmente. È morto qualche anno fa, assassinato da un indiano.

I nostri ospiti erano cresciuti e avevano prestato servizio in patria durante la Prima guerra mondiale; il loro temperamento e le loro attitudini avrebbero potuto fare di loro dei coloni marocchini. Ma a Nantes, per non so quale speculazione, furono trascinati verso un'avventura molto più incerta, in questa diseredata regione del Brasile. Comunque, dieci anni dopo la sua fondazione, la *Fazenda francesa* deperì, causa l'insufficienza dei capitali assorbiti totalmente dall'acquisto dei terreni, e la mancanza di margini disponibili per il miglioramento del bestiame e dell'attrezzatura. In un

vasto *bungalow* all'inglese, i nostri ospiti vivevano austeramente, per metà allevatori e per metà droghieri. In effetti, la *fazenda* rappresentava l'unico centro di approvvigionamento per cento chilometri all'intorno, o pressappoco. Gli *empregados*, cioè gli impiegati, lavoratori o peones, finivano con lo spendervi con una mano quello che avevano guadagnato con l'altra; un giro di scritture permetteva loro di trasformare i loro crediti in debiti e, da questo punto di vista, tutta l'impresa funzionava quasi senza denaro. Poiché i prezzi delle merci erano, in conformità dell'uso, fissati al doppio o al triplo del normale, l'affare avrebbe potuto essere redditizio se questo aspetto commerciale non fosse rimasto secondario. Era una scena accorante, il sabato, vedere gli operai arrivare con una piccola raccolta di canne da zucchero, pressarle nell'*engenho* della *fazenda* – una macchina fatta di tronchi rozzamente squadrati dove le canne vengono schiacciate dalla rotazione di tre cilindri di legno – e poi far evaporare al fuoco il succo in larghe bacinelle di latta, prima di colarlo nelle forme dove si sarebbe rappreso in blocchi fulvi di consistenza granulosa: la *rapadura*; depositato quindi il prodotto nel magazzino adiacente, dove la sera stessa, trasformati in compratori, l'avrebbero acquistato a caro prezzo, per offrire ai loro bambini quest'unica ghiottoneria del *sertão*.

I nostri ospiti prendevano con filosofia quel mestiere di sfruttatori; non avevano nessun contatto coi loro impiegati all'infuori del lavoro, e non avendo vicini della loro classe (poiché la riserva indiana si stendeva fra loro e le piantagioni più prossime della frontiera paraguayana), conducevano un'esistenza molto ristretta che era la migliore protezione contro lo scoraggiamento. Le uniche concessioni che facevano al continente erano il vestito e le bevande: in quella regione di frontiera, dove si mescolavano le tradizioni brasiliane, paraguayane, boliviane e argentine, avevano adottato il costume della pampa: cappello boliviano in paglia grigia finemente intrecciata, a larghe falde rialzate e a calotta alta; il *chiripa*, specie di fascia per adulti in cotone di teneri colori, a righe viola, rosa o azzurre, che lascia le cosce e le gambe nude, e scarpe in grossa tela bianca alte fino ai polpacci. Nelle giornate più fredde sostituivano il *chiripa* con la *bombacha*, calzoni sbuffanti alla zuava, riccamente ricamati ai lati.

Passavano quasi tutte le loro giornate al campo, «lavorando» le bestie, cioè strigliandole e selezionandole per la vendita, in occasione dei raduni periodici. In una tempesta di polvere, gli animali, incitati dalle grida gutturali del *capataz*, sfilavano sotto gli occhi dei padroni per essere smistati in diversi recinti. Zebù dalle lunghe corna, vacche grasse, vitelli spaventati si accavallavano nei passaggi di tavole dove, a volte, un toro si rifiutava di entrare. Quaranta metri di correggia finemente intrecciata volteggiavano allora turbinando sulla testa del *lassoeiro* e nello stesso istante la bestia si abbatteva mentre il cavallo s'impennava trionfante.

Ma due volte al giorno – alle 11.30 del mattino e alle 7 di sera – tutti si riunivano sotto il pergolato che circondava le abitazioni, per il rito biquotidiano del *chimarrão*, vale a dire il mate bevuto col cannello. Si sa che il mate è un arbusto della stessa famiglia del nostro leccio, i cui rami, leggermente abbrustoliti al fumo di un focolare sotterraneo, vengono poi macinati e ridotti grossolanamente in una polvere color reseda, che si conserva a lungo in barili. Intendo naturalmente il vero mate, perché il prodotto venduto in Europa sotto questo nome ha generalmente subito così malefiche trasformazioni da perdere ogni somiglianza con l'originale.

Ci sono diversi modi di bere il mate. Durante le spedizioni, quando, sfiniti, eravamo troppo ansiosi del sollievo istantaneo che questa bevanda produce, ci contentavamo di gettarne un grosso pugno in acqua fredda, portata poi all'ebollizione, ma ritirata dal fuoco – questo è essenziale – al primo bollore, altrimenti il mate perde tutto il sapore. Lo si chiama allora *cha de maté*, infusione a rovescio, verde scuro e quasi oleosa come una tazza di caffè forte. In mancanza di tempo, ci si contenta del *tereré*, che consiste nell'aspirare con una cannuccia l'acqua fredda in cui si scioglie un pugno di polvere. Se non se ne sopporta l'amaro si può anche preferire, come fanno le belle paraguayane, il *maté doce*; bisogna allora caramellare sul fuoco vivo la polvere mescolata allo zucchero, aggiungere acqua bollente e passare al setaccio. Ma non conosco amatore di mate che non metta al primo posto di tutte queste ricette il *chimarrão*, rito sociale e vizio privato a un tempo, come appunto si praticava alla *fazenda*.

Ci si siede in cerchio attorno a una ragazzina, la *china*, che manovra un bollitore, un braciere e una *cuia*, bottiglia di zucca dal collo cerchiato d'argento, o – come usa a Guaycurus – corno di zebù scolpito dai peones. Il recipiente è per due terzi riempito di polvere, e la ragazzina vi versa progressivamente acqua bollente; quando il miscuglio raggiunge la consistenza di una pasta, servendosi di un tubo d'argento terminato da un bulbo tutto bucherellato, ella scava con cura un vuoto, in modo che la pipetta arrivi a poggiare sul fondo, in una piccola conca dove si accumulerà il liquido, mentre il tubo deve conservare quel tanto di gioco da non compromettere l'equilibrio della massa pastosa, ma non troppo, altrimenti l'acqua non potrà mescolarsi bene. Preparato così il *chimarrão*, non c'è che da saturarlo di liquido e quindi offrirlo al padrone di casa; questi, dopo aver aspirato due o tre volte, passerà il vaso al vicino, e la stessa operazione verrà ripetuta da tutti i partecipanti, prima gli uomini e poi le donne se ce ne sono. I giri si ripetono fino all'esaurimento del liquido.

Le prime aspirazioni procurano una sensazione deliziosa – almeno a chi è abituato, perché gli inesperti si bruciano – al contatto un po' grasso dell'argento infuocato, dell'acqua effervescente, ricca di una sostanziosa schiuma: amara e profumata a un tempo, come un'intera foresta concentrata in poche gocce. Il mate contiene un alcaloide simile a quello del caffè, del tè e del cioccolato, il cui dosaggio (e quel tanto di asprezza del liquido) ne spiega forse la virtù calmante e corroborante nello stesso tempo. Dopo qualche giro il mate si indebolisce, ma prudenti esplorazioni permettono di raggiungere con la pipetta anfrattosità ancora vergini, che prolungano il piacere malgrado qualche improvvisa boccata d'amaro.

Senza dubbio il mate va considerato molto migliore della *guarana* amazzonica di cui parlerò in seguito; e anche della triste coca dell'altopiano boliviano: insipido ruminare di foglie secche, ridotte presto allo stato di pallottola fibrosa dal sapore di tisana, che insensibilizza la mucosa, trasformando la lingua del masticatore in un corpo estraneo. Degna di essere paragonata al mate, non c'è che la grassa cicca del betel, carica di spezie, sebbene stordisca il palato con un tremendo assalto di sapori e di profumi.

Gli indiani caduvei vivevano nelle terre basse della riva sinistra dei Rio Paraguay, separati dalla *Fazenda francesa* delle colline della Serra Bodoquena. I nostri ospiti li consideravano pigri e degenerati, ladri e ubriaconi, e li scacciavano duramente dai pascoli se tentavano di penetrarvi. La nostra spedizione sembrava loro destinata

all'insuccesso e, malgrado l'aiuto generoso che ci diedero, senza il quale non avremmo potuto realizzare il nostro progetto, la disapprovavano in pieno. Quale non fu il loro stupore quando ci videro, alcune settimane dopo, tornare coi buoi carichi di grandi giare di ceramica dipinte e incise, di pelli di capriolo miniate di arabeschi, di legni scolpiti raffiguranti un pantheon scomparso... Fu una rivelazione che produsse in loro uno strano cambiamento: in occasione di una visita fattami da don Felice a São Paulo due o tre anni dopo, credetti di capire che lui e suo fratello, già così sdegnosi con la popolazione locale, avevano, come dicono gli inglesi, «gone native»; la piccola saletta borghese della *fazenda* era adesso decorata di pelli dipinte, e in tutti gli angoli c'erano ceramiche indigene: era un po' il bazar sudanese o marocchino in cui, da buoni amministratori coloniali, i nostri amici avrebbero fatto meglio a vivere. Gli indiani, diventati fornitori, erano ricevuti alla *fazenda* dove venivano ospitati con le famiglie al completo, in cambio dei loro oggetti. Fin dove era arrivata questa intimità? Era molto difficile ammettere che dei celibi potessero resistere all'attrazione delle ragazze indiane, nei giorni di festa mezze nude, col corpo pazientemente decorato di fini volute nere o azzurre, come una guaina di preziosi merletti sulla pelle dorata. Comunque, verso il 1944 o 1945, credo, don Felice fu ucciso da uno dei suoi nuovi amici, vittima, più che degli indiani, dello sconvolgimento prodotto dieci anni prima dalla visita di etnologi debuttanti.

Il magazzino della *fazenda* ci fornì i viveri: carne secca, riso, fagioli neri, farina di manioca, mate, caffè, e *rapadura*. Ci prestarono anche le bestie: cavalli per gli uomini, buoi per i bagagli, poiché portavamo anche del materiale di scambio in vista degli oggetti che avremmo potuto collezionare: giocattoli, collane di vetro, specchi, braccialetti, anelli e profumi; inoltre pezze di tessuto, coperte, vestiti e utensili. Operai della *fazenda* ci avrebbero fatto da guida, molto di mala voglia, del resto, perché li avremmo sottratti alle loro famiglie proprio durante le feste di Natale.

Eravamo già attesi nei villaggi; fin dal nostro arrivo alla *fazenda*, *vaqueiros* indiani avevano preannunciato la visita di stranieri portatori di doni. Questa prospettiva ispirava agli indigeni diverse inquietudini, fra le quali dominava quella che noi venissimo per *tomar conta*, cioè per impadronirci delle loro terre.

19. Nalike

Nalike, capitale del paese dei caduvei, si trova a circa centocinquanta chilometri da Guaycurus, cioè a tre giorni di cavallo. I buoi da carico vengono mandati avanti in considerazione dell'andatura più lenta. Come prima tappa ci proponevamo di superare i dislivelli della Serra Bodoquena e di passare la notte sull'altopiano, nell'ultima stazione della *fazenda*. Si affonda quasi subito in strette vallate, piene di alte erbe in cui i cavalli stentano ad aprirsi un varco. Il cammino è reso anche più difficoltoso a causa del fango della palude. Il cavallo perde il passo, lotta, raggiunge la terraferma come può e dove può, finché ci ritroviamo accerchiati dalla vegetazione; attenti allora che una foglia, in apparenza innocua, non lasci cadere su di voi quella specie di uovo brulicante formato da uno sciame di *carrapates* nascosto sul suo rovescio; le mille bestiole arancioni si insinuano sotto gli abiti, coprono il corpo come una coperta fluida e vi si incrostano: per la vittima, il solo rimedio è di batterle in velocità, saltando giù dal cavallo e spogliandosi di tutti i vestiti, scuoterli vigorosamente, mentre un compagno scruta la sua pelle. Meno catastrofici, i grossi parassiti solitari, di color grigio, si fissano senza dolore all'epidermide; si scoprono al tatto, qualche ora o qualche giorno più tardi, divenuti come gonfi, che bisogna asportare col coltello.

Finalmente, la boscaglia si dirada, allargandosi in un sentiero sassoso che conduce per un lieve pendio fino a una foresta disseccata di alberi e di cactus. L'uragano che si preparava fin dal mattino scoppia mentre aggiriamo un picco irto di pinnacoli. Mettiamo piede a terra e cerchiamo un riparo in una spaccatura che si rivela come una grotta umida ma protettrice. Appena vi penetriamo si riempie del turbinio ronzante dei *morcegos*, pipistrelli che ne tappezzano le pareti e di cui abbiamo turbato il sonno.

Terminata la pioggia, riprendiamo la marcia in una foresta folta e oscura, piena di freschi profumi e di frutti selvaggi: *genipapo* dalla polpa pesante e di sapore aspro; *guavira* delle radure che ha fama di dissetare il viaggiatore con la sua polpa permanentemente fresca, o *caju*, testimonianza di antiche piantagioni indigene.

L'altopiano riproduce l'aspetto caratteristico del Mato Grosso: alte erbe disseminate d'alberi. Ci avviciniamo alla fine della tappa attraverso una zona paludosa, fango screpolato dal vento dove corrono piccoli trampolieri; la stazione di Largon è un *corral*, una capanna dove troviamo una famiglia affaccendata

nell'uccisione di un *bezerro*, giovane toro destinato alla vendita: due o tre bambini nudi si rotolano per terra o si dondolano con grida di gioia sulla carcassa sanguinolenta. Sul fuoco all'aperto che brilla nel crepuscolo, il *churrasco* si arrostitisce e sgocciola grasso, mentre gli avvoltoi discendono a centinaia sul luogo del carnaio, disputando ai cani il sangue e i resti.

Dopo Largon seguiremo la «strada degli indiani»; la discesa della Serra è molto ripida; bisogna farla a piedi, guidando i cavalli snervati dalla difficoltà del terreno. La pista sovrasta un torrente di cui si sentono, senza vederle, le acque balzare sulla roccia e precipitare in cascate; si scivola sulle pietre umide o nelle pozzanghere fangose lasciate dall'ultima pioggia. Infine, ai piedi della Serra, raggiungiamo una radura circolare, il *campo dos indios*, dove ci riposiamo per poco con le nostre cavalcature, prima di ripartire attraverso la palude.

Dopo le 4 del pomeriggio, cominciamo a pensare dove far tappa. Troviamo qualche albero fra i quali distendere le amache e le zanzariere; le guide accendono il fuoco e preparano un pasto di riso e di carne secca. Siamo talmente assetati che tracanniamo a litri, senza ripugnanza, quel miscuglio di terra, d'acqua e di permanganato che ci serve da bevanda. Il giorno cade. Attraverso la garza sporca delle zanzariere, contempliamo per un momento il cielo infiammato. Ci siamo appena addormentati e già si riparte: a mezzanotte le guide, che hanno già sellato i cavalli, ci svegliano. In questa stagione calda bisogna risparmiare le bestie e approfittare del fresco notturno. Sotto il chiaro di luna, ci rimettiamo in cammino, insonnoliti, intorpiditi e intirizziti; passiamo quelle ore a spiare l'apparire dell'alba, mentre i cavalli incespicano. Verso le 4 del mattino arriviamo a Pitoko, dove il Servizio di protezione degli indiani ebbe un tempo una importante stazione. Ora non ci sono più che tre case in rovina fra le quali è appena possibile appendere le amache. Il Rio Pitoko scorre silenzioso; esce dal *pantanal*, vi si disperde nuovamente qualche chilometro più in là. Questo *uadi*, senza sorgente né foce, ospita una grande quantità di *piranhas*, grave minaccia per l'incauto, che non impedisce però agli indiani, resi accorti dall'esperienza, di bagnarsi e di attingervi acqua. Infatti alcune famiglie di indiani vivono ancora sparse nella palude.

Da questo momento siamo in pieno *pantanal*: piccole pozze d'acqua fra creste boschive si alternano a vaste distese di fango senz'alberi. Il bue da sella sarebbe preferibile al cavallo, perché il pesante animale, guidato a mezzo di una corda che passa in un anello nasale, anche se avanza lentamente, sopporta meglio le marce estenuanti in palude, spesso affondato nell'acqua fino al petto.

Ci trovavamo in una pianura che si prolungava forse fino al Rio Paraguay, così piatta che l'acqua non riusciva a scorrere via, allorché scoppiò il più violento uragano che mi sia capitato di affrontare. Nessun riparo possibile, non un albero per quanto lo sguardo spaziasse; non c'era altro da fare che avanzare, grondanti noi e le cavalcature, mentre le folgori si abbattevano a destra e a sinistra come proiettili di un tiro di sbarramento. Dopo due ore d'inferno, la pioggia cessò; all'orizzonte, nubi turbinavano lentamente come accade di vedere in alto mare. Ma già, all'estremità della pianura, si profilava una terrazza argillosa, alta alcuni metri, e sulla quale una dozzina di capanne si stagliava contro il cielo. Eravamo a Engenho, vicino a Nalike, dove avevamo deciso di fermarci, piuttosto che nella vecchia capitale, la quale, nel 1935, contava soltanto cinque capanne.

Per l'occhio disattento, questi tuguri differivano appena da quelli dei contadini

brasiliani più vicini, ai quali gli indigeni assomigliavano per i vestiti, e spesso per il tipo fisico, tanto numerosi erano i meticci. Per la lingua era un'altra cosa: la fonetica *guaiacuru* dà all'orecchio una sensazione piacevole: un eloquio precipitoso con parole lunghe, tutte in vocali chiare alternate a dentali e gutturali, e un'abbondanza di fonemi liquidi che danno l'impressione di un ruscello saltellante sulla ghiaia. L'attuale termine *caduveo* (pronunziato del resto *cadiueu*) è una corruzione del nome *cadigueodi*, che gli indigeni usavano per designare se stessi. Non era il caso di pensare di imparare la lingua in un così breve soggiorno, sebbene il portoghese dei nostri nuovi ospiti fosse molto rudimentale.

Le abitazioni avevano uno scheletro di tronchi scortecciati, piantati nel terreno, che sostenevano le travi nell'incavo della prima biforcazione, rispettata dal taglialegna. Una copertura di palme ingiallite formava il tetto a doppio spiovente; ma a differenza delle capanne brasiliane non avevano muri; le costruzioni offrivano così una specie di compromesso fra le abitazioni dei bianchi (da cui era stata copiata la forma del tetto) e quelle antiche degli indigeni, a tetto piatto coperto di stuoie.

Le dimensioni di queste dimore rudimentali erano particolarmente interessanti: poche le capanne che ospitavano una sola famiglia; alcune, simili a hangar allungati, ne alloggiavano fino a sei, e ogni famiglia disponeva di un settore delimitato dai pali dell'intelaiatura e da un basso tramezzo di tavole, in cui gli occupanti passavano il tempo, seduti, sdraiati o accoccolati fra pelli di daino, cotonate, zucche, reti, ceste di paglia, appoggiate, ammucciate e appese un po' dappertutto. Negli angoli si vedevano grandi vasi dipinti, usati per l'acqua, posti su un supporto a tre bracci, piantato in terra e a volte scolpito.

Un tempo queste abitazioni erano state delle «case-lunghe» alla maniera irochena; per il loro aspetto alcune meritavano sempre questo nome, ma i motivi dell'aggregazione di più famiglie in una sola comunità di lavoro erano adesso contingenti; non si trattava più, come un tempo, di una residenza matriarcale dove i generi si riunivano con le loro donne attorno al focolare dei suoceri.

Del resto ci si sentiva ormai lontani dal passato, in quel miserabile tugurio da cui sembrava scomparso persino il ricordo della prosperità che vi aveva trovato, quarant'anni prima, il pittore ed esploratore Guido Boggiani, che vi soggiornò in due riprese, nel 1892 e nel 1897, e lasciò di questi viaggi importanti documenti etnografici, una collezione che si trova a Roma e un interessante diario di viaggio. La popolazione dei tre centri non superava neanche le duecento persone, le quali vivevano di caccia, della raccolta di frutti selvatici, dell'allevamento di qualche bue e di animali di bassa corte, e della coltivazione degli appezzamenti di manioca che si scorgevano al di là dell'unico corso d'acqua che scorreva ai piedi della terrazza e al quale ci recavamo sia per lavarci che per attingervi un'acqua opalescente, leggermente zuccherata, sempre in un nugolo di zanzare.

A parte l'intreccio della paglia, la tessitura delle cinture di cotone portate dagli uomini e la lavorazione delle monete – di nichel più spesso che d'argento – per farne piastrine e grani per collane, la ceramica costituiva l'attività principale. Le donne mescolavano l'argilla del Rio Pitoko con cocci pestati, arrotolavano la pasta in cordoni a spirale, modellandoli e unendoli gli uni agli altri, finché il pezzo fosse formato; ancora fresco, lo decoravano con incisioni impresse con una cordicella e dipinte con un ossido di ferro che si trova nella Serra. Quindi veniva cotto all'aria aperta; dopo di

che non rimaneva che continuare a caldo la decorazione, con due vernici di resina fusa: una nera del *pau santo*, l'altra gialla traslucida dell'*angico*; una volta raffreddato il pezzo, si procedeva a una applicazione di polvere bianca – gesso o cenere – per ravvivare le incisioni.

Per i bambini, le donne confezionavano delle figurine rappresentanti personaggi o animali, con qualsiasi cosa capitasse loro in mano: argilla, cera o gusci secchi di cui esse si limitavano a correggere la forma con una modellatura sovrapposta.

In mano ai bambini si vedevano anche statuette di legno scolpito, generalmente vestite di cenci, che servivano loro da bambole, mentre altre, pur essendo simili alle precedenti, venivano conservate gelosamente da certe vecchie donne, in fondo ai loro panieri. Erano giocattoli? o statue di divinità? o immagini di antenati? Non si poteva precisarlo, data la contraddittorietà di questi usi, tanto più che la stessa statuetta passava a volte dall'uno all'altro impiego. Per alcune, che si trovano oggi al Musée de l'Homme, il significato religioso è indubbio, poiché si può riconoscere in una la Madre dei Gemelli, in un'altra il Piccolo Vecchio, un dio, quest'ultimo, disceso sulla terra e maltrattato dagli uomini che egli punisce, salvo l'unica famiglia in cui ha trovato protezione. D'altra parte, sarebbe troppo facile considerare questo abbandono dei *santos* ai fanciulli un sintomo dell'affievolimento d'un culto; perché questa situazione, così precaria ai nostri occhi, è stata descritta esattamente negli stessi termini da Boggiani quarant'anni fa, e da Fritch dieci anni dopo di lui; osservazioni posteriori di dieci anni alle mie ne fanno egualmente testimonianza; una condizione che si protrae senza cambiamenti durante cinquant'anni deve essere, in un certo senso, normale; bisognerebbe cercarne l'interpretazione, più che in una decomposizione – del resto sicura – dei valori religiosi, in una maniera più comune di quanto si creda di trattare i rapporti fra il sacro e il profano. L'opposizione fra questi termini non è né così assoluta, né così continua come si è spesso voluto affermare.

C'era, nella capanna vicina alla mia, uno stregone guaritore il cui equipaggiamento comprendeva uno sgabello rotondo, una corona di paglia, un sonaglio di zucca ricoperto di una rete perlata, e una piuma di struzzo usata per catturare gli animali *bichos* – cioè gli spiriti maligni – causa delle malattie e di cui la cura assicurava l'espulsione, grazie alla potenza antagonista del *bicho* dello stregone, suo spirito guardiano, e conservatore per di più, infatti fu lui che impedì al suo protetto di cedermi quei preziosi utensili «ai quali egli era» mi fece rispondere «abituato».

Durante il nostro soggiorno ebbe luogo una festa per celebrare la pubertà di una fanciulla abitante in un'altra capanna; cominciarono a vestirla alla moda antica: il suo vestito di cotone fu sostituito da un pezzo di stoffa quadrato che avvolgeva il corpo al di sotto delle ascelle. Le dipinsero le spalle, le braccia e il viso di ricchi disegni, e tutte le collane disponibili le furono passate attorno al collo. Tutto questo, del resto, costituiva forse, più che un sottostare ai loro usi, un tentativo per adescare la nostra curiosità. Si insegna ai giovani etnografi che gli indigeni sono molto restii a lasciar captare la loro immagine dalla macchina fotografica e che conviene quindi vincere il loro timore e indennizzarli per quello che essi considerano come un rischio, facendo loro dei regali sotto forma di oggetti o di denaro. I caduvei avevano perfezionato il sistema: non solo essi esigevano di essere pagati per lasciarsi fotografare, ma mi obbligavano a fotografarli perché io li pagassi; non passava giorno che una qualche donna non mi si presentasse particolarmente agghindata e non m'imponesse, che io

volessi o no, di renderle l'omaggio di uno scatto di obiettivo seguito da qualche milréis. Amministratore delle mie bobine, mi limitavo spesso a una finta e pagavo.

Tuttavia, sarei stato un pessimo etnografo resistendo a queste manovre, o anche considerandole come una prova di decadenza o di mercantilismo. Sotto una trasposizione di forma, riapparivano tratti specifici della società indigena: indipendenza e autorità delle donne di alto lignaggio; ostentazione davanti allo straniero, e rivendicazione dell'omaggio da parte dell'uomo comune. Il comportamento poteva essere fantasioso e improvvisato, ma la regola che lo ispirava conservava tutto il suo significato; spettava a me di restituirlo al contesto delle istituzioni tradizionali.

Fu lo stesso per le manifestazioni che seguirono l'imposizione di un perizoma alla fanciulla: fin dal pomeriggio si cominciò a bere *pinga*, cioè alcol di canna; gli uomini seduti in cerchio si attribuivano urlando gradi ispirati alla gerarchia militare subalterna (la sola che conoscevano) come: caporale, aiutante, tenente, o capitano. Si trattava veramente di una di quelle «solenni bevute» già descritte dagli autori del XVIII secolo, in cui i capi sedevano secondo il loro rango, serviti da scudieri, mentre gli araldi enumeravano i titoli del bevitore ed esaltavano le sue gesta. I caduvei reagiscono stranamente all'alcol: dopo un periodo di eccitazione, cadono in un silenzio profondo, poi si mettono a singhiozzare. Due uomini meno ubriachi prendono allora per le braccia il disperato e lo fanno passeggiare in lungo e in largo, mormorandogli parole di conforto e di affetto finché non si decide a vomitare. Poi tutti e tre ritornano al loro posto e la bevuta continua.

Per tutto il tempo, le donne cantavano su tre note una breve melopea ripetuta indefinitamente; e delle vecchie che appartate bevevano anche loro, si lanciavano a tratti sulla pista di terra battuta, gesticolando e facendo discorsi apparentemente poco coerenti, fra le risa e i lazzi generali. Anche qui avremmo avuto torto di considerare la loro condotta come una semplice manifestazione di sfrenatezza o come un abbandono di vecchie ubriache; gli antichi autori attestano che le feste, specialmente quelle che celebrano i momenti più importanti dello sviluppo di una fanciulla nobile, erano intramezzate da esibizioni femminili in vari travestimenti: sfilate guerriere, danze e tornei. Questi straccioni, sperduti in fondo alla loro palude, offrivano uno spettacolo ben triste; ma il loro stesso abbruttimento rendeva più impressionante la tenacia con la quale avevano preservato certi aspetti del passato.

20. Una società indigena e il suo stile

L'insieme dei costumi di un popolo è contrassegnato sempre da uno stile; questo forma dei sistemi. Sono persuaso che questi sistemi non esistono in numero illimitato, e che le società umane, come gli individui – nei loro giochi, nei loro sogni, nei loro deliri – non creano mai in modo assoluto, ma si limitano a scegliere certe combinazioni in un repertorio ideale agevolmente ricostruibile. Facendo l'inventario di tutti i costumi osservati, di tutti quelli immaginati nei miti, di quelli evocati nei giochi dei fanciulli e degli adulti, dei sogni degli individui sani o malati e dei comportamenti psicopatologici, si giungerebbe a comporre una specie di quadro periodico come quello degli elementi chimici, in cui tutti i costumi reali o semplicemente possibili apparirebbero raggruppati in famiglie, e in cui non avremmo più che da riconoscere quelli che le società hanno effettivamente adottato.

Queste riflessioni sono particolarmente appropriate nel caso degli mbaya guaiacuru, dei quali, con i toba e i pilaga del Paraguay, i caduvei del Brasile sono oggi gli ultimi rappresentanti. La loro civilizzazione evoca irresistibilmente quella che la nostra società si è divertita a sognare in uno dei suoi giochi tradizionali e di cui la fantasia di Lewis Carrol è riuscita così bene a ricavare il modello: quei cavalieri indiani assomigliano alle figure delle carte da gioco. Questo aspetto era dovuto al loro modo di vestire; tuniche e mantelli di cuoio che allargavano la quadratura delle spalle e cadevano in pieghe rigide, decorati in nero e rosso con disegni che gli antichi autori paragonavano ai tappeti turchi, e in cui si ripetevano motivi in forma di picche, di cuori, di quadri e di fiori.

Essi avevano dei re e delle regine; e come quella di Alice, a queste ultime niente piaceva di più che giocare con le teste tagliate offerte loro dai guerrieri. Nobili dame e nobili cavalieri si dilettavano di tornei; essi erano dispensati dai lavori inferiori compiuti invece da una popolazione installatasi in precedenza, diversa per lingua e per cultura, i guana. I loro ultimi rappresentanti, i tereno, vivono in una riserva governativa, non lontano dalla piccola città di Miranda, dove sono andato a visitarli. Questi guana coltivano la terra e pagano un tributo in prodotti agricoli ai signori mbaya in cambio della loro protezione, vale a dire per preservarsi dai saccheggi e dai depredamenti da parte delle bande di cavalieri armati. Un tedesco del secolo xvi che si era avventurato in quelle regioni paragonava queste relazioni a quelle che esistevano ai suoi tempi nell'Europa centrale, tra i feudatari e i loro servi.

Gli mbaya erano organizzati in caste: al sommo della scala sociale stavano i nobili divisi in due ordini, i grandi nobili per eredità e quelli che erano divenuti tali individualmente, in genere per sottolineare la coincidenza della loro nascita con quella di un figlio di alto lignaggio. I grandi nobili si distinguevano a loro volta in rami primogeniti e cadetti. Poi venivano i guerrieri, i migliori dei quali erano ammessi, dopo un periodo di iniziazione, in una confraternita che dava loro il diritto di portare nomi speciali e di usare una lingua artificiale, formata con l'aggiunta di un suffisso a ogni parola, come in certi dialetti. Gli schiavi chamacoco o di altra origine e i servi guana costituivano la plebe, sebbene questi ultimi, per necessità loro, avessero adottato una suddivisione in tre caste, a imitazione dei padroni.

I nobili facevano sfoggio del loro rango mediante pitture corporali ottenute a spolvero, o di tatuaggi che equivalevano a blasoni. Essi si depilavano completamente il viso, comprese le ciglia e le sopracciglia, e chiamavano con disgusto «fratelli dello struzzo» gli europei dagli occhi cespugliosi. Uomini e donne apparivano in pubblico accompagnati da un seguito di schiavi e di clienti affaccendati a risparmiare loro ogni sforzo. Ancora nel 1935, quei vecchi mostri imbellettati e carichi di fronzoli che erano le migliori disegnatrici, si scusavano di aver dovuto trascurare le arti decorative, essendo state private dei *cativas* – schiavi – un tempo addetti al loro servizio. C'era ancora a Nalike qualche vecchio schiavo chamacoco, ora integrato nel gruppo, ma trattato dagli altri con sufficienza.

L'alterigia di questi signori aveva intimidito perfino i conquistatori spagnoli e portoghesi, che accordavano loro i titoli di don e dona. Si raccontava allora che una donna bianca non aveva nulla da temere se catturata dagli mbaya, poiché a nessuno di quei guerrieri sarebbe venuto in mente di inquinare il proprio sangue con una tale unione. Certe dame mbaya rifiutarono di incontrarsi con la moglie del viceré, perché soltanto la regina del Portogallo sarebbe stata degna di frequentarle; un'altra, ancora giovinetta e conosciuta col nome di dona Catarina, declinò un invito a Cuiaba da parte del governatore del Mato Grosso; essendo nubile, quel signore, pensava, l'avrebbe chiesta in sposa, ed ella non poteva acconsentire né offenderlo con un rifiuto.

I nostri indiani erano monogami; ma le adolescenti preferivano a volte seguire i guerrieri nelle loro avventure, e servivano loro da scudieri, da paggi e da amanti. Quanto alle dame nobili, si circondavano di cicisbei, che spesso erano anche i loro amanti, senza che i mariti degnassero manifestare una gelosia che avrebbe fatto loro perdere la faccia. Questa società si dimostrava molto contraria ai sentimenti che noi consideriamo naturali; per esempio, provava un vivo disgusto per la procreazione. L'aborto e l'infanticidio erano praticati quasi normalmente, tanto che la perpetuazione del gruppo si effettuava per adozione molto più che per generazione, e uno degli scopi principali delle spedizioni guerriere era quello appunto di procurarsi dei bambini. Si calcolava così, al principio del secolo XIX, che solo il dieci per cento dei membri di un gruppo guaiacuru vi apparteneva per legame di sangue.

Quando i bambini riuscivano a veder la luce, non venivano allevati dai loro genitori, ma erano affidati a un'altra famiglia e i genitori non li visitavano che a rari intervalli; custoditi fino al quattordicesimo anno, ritualmente spalmati dalla testa ai piedi di nero – e chiamati con un termine che gli indigeni applicarono ai negri quando li videro per la prima volta – venivano poi iniziati, lavati e quindi rasati di una delle due corone concentriche di capelli che fino allora avevano portato.

Tuttavia, la nascita di bambini di alto rango dava occasione a feste che si ripetevano a ogni tappa della loro crescita: lo svezzamento, i primi passi, la partecipazione ai giochi ecc. Gli araldi proclamavano i titoli della famiglia e profetizzavano al neonato un avvenire glorioso; si designava un altro bambino, nato nello stesso momento, a diventare suo fratello d'armi; si organizzavano delle bevute durante le quali l'idromele veniva servito in vasi a forma di corni o di crani; le donne, indossato l'equipaggiamento dei guerrieri, si affrontavano in combattimenti simulati. I nobili, seduti secondo il loro rango, erano serviti dagli schiavi che non avevano il diritto di bere, per essere pronti, in caso di bisogno, ad aiutare i padroni a vomitare e per prendersi cura di loro, finché non si fossero addormentati in attesa delle visioni deliziose procurate dall'ebbrezza.

Tutti quei David, Alessandro, Cesare, Carlomagno; quelle Rachele, Giuditta, Pallade, Arginia; quegli Ettore, Ogier, Lancillotto e Lahire, basavano la loro superbia sulla certezza di essere predestinati a comandare l'umanità. Glielo assicurava un mito che conosciamo solo per qualche frammento, ma che, filtrato attraverso i secoli, risplende di mirabile semplicità: forma concisa di quella evidenza della quale il mio viaggio in Oriente doveva convincermi più tardi, vale a dire che il grado di servitù è determinante del carattere definitivo della società. Ecco dunque il mito: quando l'essere supremo, Gonoenhodi, decise di creare gli uomini, tirò fuori per primi dalla terra i guana, poi tutte le altre tribù; ai primi dette in retaggio l'agricoltura, agli altri la caccia. L'Ingannatore, l'altra divinità del panteon indigeno, si accorse allora che gli mbaya erano stati dimenticati in fondo al pozzo e li fece uscire; ma poiché per loro non restava nulla, si assunsero l'unico compito disponibile, quello di opprimere e sfruttare gli altri. Vi fu mai contratto sociale più profondo di quello?

Questi personaggi da romanzo cavalleresco, assorti nel loro gioco crudele di prestigio e di dominio, in una società che merita doppiamente il nome di «tagliente», hanno creato un'arte grafica il cui stile non si può paragonare a nulla di ciò che l'America precolombiana ci ha lasciato e che a nulla somiglia se non forse alle decorazioni delle nostre carte da gioco. Ho già accennato a tutto questo, ma voglio ora descrivere meglio questo tratto straordinario della cultura caduvea.

In questa tribù gli uomini sono scultori e le donne pittrici. Gli uomini modellano, nel legno duro e azzurrognolo del *guaiaco*, le figure di santi di cui ho già parlato e decorano anche in rilievo, con figure di uomini, di struzzi e di cavalli, le corna di zebù di cui si servono come tazze; talvolta disegnano anche, ma sempre per rappresentare foglie, uomini o animali. Alle donne sono riservate la decorazione della ceramica e delle pelli, e le pitture corporali che vengono eseguite da alcune con raro virtuosismo.

Il loro viso, e a volte il loro intero corpo, è coperto da una rete di arabeschi asimmetrici alternati a motivi di una sottile geometria. Il primo a descriverli fu il missionario gesuita Sanchez Labrador, vissuto fra loro dal 1760 al 1770; ma per poterne vedere esatte riproduzioni bisogna aspettare un secolo e Boggiani. Nel 1935, ho raccolto io stesso centinaia di motivi procedendo nel modo seguente: mi ero proposto in principio di fotografare i visi, ma le esigenze finanziarie delle belle della tribù avrebbero presto esaurito le mie risorse. Provai allora a tracciare dei visi su fogli di carta suggerendo alle donne di dipingerli come se fossero i loro propri volti; il successo fu tale che rinunciai presto ai miei goffi disegni. Le disegnatrici non erano per nulla sconcertate da quei fogli bianchi, il che dimostra l'indifferenza della loro

arte per l'architettura naturale del volto umano.

Solo alcune vecchissime donne sembravano conservare l'antica abilità; e per molto tempo sono rimasto nella convinzione che la mia raccolta sarebbe stata l'ultima di quel genere. Quale non fu dunque la mia sorpresa nel ricevere due anni fa una pubblicazione illustrata di una collezione fatta, quindici anni dopo, da un collega brasiliano!

Non soltanto i suoi documenti sembravano di una esecuzione autentica quanto i miei, ma spesso i motivi erano identici. Durante tutto quel tempo lo stile, la tecnica e l'ispirazione erano rimasti immutati, così come durante i quarant'anni trascorsi fra la visita di Boggiani e la mia. Questo conservatorismo è tanto più notevole in quanto non si estende all'arte delle stoviglie che, come dimostrano gli ultimi campioni raccolti e pubblicati, sembra in completa decadenza. È questa una prova dell'importanza eccezionale che le pitture corporali, e specialmente quelle del viso, hanno nella cultura indigena.

Un tempo i motivi erano tatuati o dipinti; ora si usa solo quest'ultimo metodo. La pittrice lavora sul viso o sul corpo di una compagna, talvolta anche di un ragazzo. Gli uomini si sono allontanati più rapidamente da questo costume. Con una sottile spatola di bambù intrisa nel succo di *genipapo* – incolore da principio ma che poi diventa blunero per ossidazione – l'artista improvvisa sul viso, senza modello, né abbozzo, né punto di riferimento; orna il labbro superiore con un motivo a forma d'arco che termina ai due estremi a spirali; poi divide il viso a metà con un tratto verticale, tagliato a volte da linee orizzontali. La faccia, divisa in quarti e in sezioni – o anche in obliquo – viene allora decorata liberamente di arabeschi che non tengono conto della posizione degli occhi, del naso, delle guance, della fronte e del mento, sviluppandosi come su un piano ininterrotto. Queste sapienti composizioni, asimmetriche pur restando equilibrate, incominciano da un punto qualunque e continuano fino alla fine senza esitazioni o interruzioni. Queste composizioni si ispirano a motivi relativamente semplici, come spirali, esse, croci, losanghe, greche e volute, combinate in tal maniera che ogni opera possiede un carattere originale; su quattrocento disegni raccolti nel 1935, non ne ho mai trovato due uguali; ma poiché ho fatto la constatazione inversa paragonando la mia collezione con quella raccolta più tardi, se ne può dedurre che il repertorio straordinariamente esteso degli artisti è tuttavia fissato dalla tradizione. Disgraziatamente non è stato possibile né a me, né ai miei successori, penetrare la teoria ispiratrice di questa stilistica indigena: gli informatori azzardano qualche termine corrispondente ai motivi elementari, ma dicono di non sapere o di aver dimenticato quanto riguarda le decorazioni più complesse; può essere infatti che agiscano in base a un comportamento empirico trasmesso di generazione in generazione, o che valgano a conservare il segreto sugli arcani di questa arte.

Oggi i caduvei si dipingono soltanto per essere più piacenti; ma un tempo quest'uso aveva un significato più profondo. Dalle testimonianze di Sanchez Labrador, le caste nobili si dipingevano solo la fronte, mentre il volgo si ornava tutto il viso; in quell'epoca, inoltre, soltanto le giovani donne seguivano la moda: «È raro» egli scrive «che le vecchie perdano tempo in questi disegni: esse si contentano di quelli che gli anni hanno impresso sul loro viso». Il missionario è allarmato per questo disprezzo dell'opera del Creatore; perché gli indigeni alteravano l'apparenza del viso umano? Egli cerca delle spiegazioni: è forse per ingannare la fame che passano ore a tracciare i

loro arabeschi? O per rendersi irriconoscibili dal nemico? Qualsiasi cosa possa immaginare, si tratta sempre di trarre in inganno. Perché? Per quanta ripugnanza possa provarne, anche il missionario deve riconoscere che queste pitture hanno per gli indigeni un'importanza primordiale e in un certo senso sono fine a se stesse.

Egli inoltre deplora che quegli uomini perdano giornate intere a farsi dipingere, noncuranti della caccia, della pesca e delle loro famiglie. «Perché siete così stupidi?» domandavano gli indigeni ai missionari. «E perché siamo stupidi?» rispondevano questi. «Perché non vi dipingete come fanno gli eyiguayegui». Bisognava dipingersi per essere uomini; colui che restava allo stato naturale non si distingueva dal bruto.

Non c'è alcun dubbio che la persistenza di quell'uso fra le donne non sia dettato oggi da considerazioni di carattere erotico. La reputazione delle donne caduveo è molto solida sulle rive del Rio Paraguay; molti meticci e indiani di altre tribù sono venuti a stabilirsi e a sposarsi a Nalike. Le pitture facciali e corporali giustificano forse questa attrazione; in ogni caso, esse la rafforzano e la simbolizzano. Quei contorni delicati e sottili, sensibili come le linee del viso, che ne sono sottolineate e nello stesso tempo nascoste, danno alla donna qualcosa di deliziosamente provocante. Questa chirurgia pittorica opera una specie di innesto dell'arte sul corpo umano. E quando Sanchez Labrador protesta ansiosamente che questo è «opporre alle grazie della natura una artificiosa bruttezza», si contraddice perché, qualche riga più in là, afferma che le più belle tappezzerie non potrebbero rivaleggiare con queste pitture. Mai, senza dubbio, l'effetto erotico dei belletti è stato così sistematicamente e coscientemente sfruttato.

Con le pitture facciali, come con l'uso dell'aborto e dell'infanticidio, gli mbaya esprimevano lo stesso orrore per la natura. L'arte indigena proclama un sovrano disprezzo per l'argilla di cui siamo impastati; in questo senso confina col peccato. Dal suo punto di vista di gesuita e di missionario, Sanchez Labrador si dimostrava singolarmente perspicace scorgendo in essa il demonio. Egli stesso sottolinea l'aspetto prometeico di questa arte selvaggia, quando descrive la tecnica secondo la quale gli indigeni si coprivano il corpo di motivi a forma di stella: «Così ogni eyiguayegui si considera un altro Atlante che, non più soltanto con le spalle e con le mani, ma con tutta la superficie del suo corpo, diviene il sostegno di un universo goffamente raffigurato». Sarebbe forse la spiegazione del carattere eccezionale dell'arte caduvea, tramite la quale l'uomo rifiuta di riflettere l'immagine divina?

Considerando le sbarre, le spirali e i viticci per cui quest'arte sembra avere una predilezione, si pensa inevitabilmente al barocco spagnolo, ai suoi ferri battuti e ai suoi stucchi. Non saremmo noi per caso in presenza di uno stile ingenuamente copiato dai conquistatori? È certo che gli indigeni si sono appropriati dei temi, e conosciamo degli esempi di questo procedimento. Il giorno dopo aver visitato per la prima volta una nave da guerra occidentale, che si trovava nel 1857 sul Rio Paraguay, i marinai del *Maracanha* li videro col corpo coperto di motivi a forma d'ancora; un indiano si era perfino fatto dipingere su tutto il corpo una uniforme da ufficiale perfettamente riprodotta, con i bottoni, i galloni, il cinturone e, sotto, le falde. Questo dimostra che gli mbaya avevano già l'uso di dipingersi e che avevano raggiunto in quest'arte un grande virtuosismo. Inoltre, per quanto raro possa essere nell'America precolombiana, il loro stile curvilineo presenta analogie con documenti archeologici esumati in diversi punti del continente, alcuni anteriori di parecchi secoli alla

scoperta: Hopewell, nella valle dell'Ohio, e le terrecotte caddo in quella del Mississippi; Santarem e Marajo, alla foce del Rio delle Amazzoni, e Chavin nel Perù. Questa stessa dispersione è un segno di antichità.

Il vero problema è un altro. Quando si studiano i disegni caduveo s'impone una constatazione: la loro originalità non proviene dai motivi elementari, che sono abbastanza semplici per essere stati inventati indipendentemente piuttosto che copiati (e con tutta probabilità i due procedimenti coesistevano): essa risulta piuttosto dal modo come questi motivi sono combinati fra loro, e si stabilisce al livello del risultato dell'opera compiuta. Ora, i procedimenti di composizione sono così raffinati e sistematici che sorpassano di gran lunga le corrispondenti suggestioni che l'arte europea del Rinascimento avrebbe potuto fornire agli indiani. Qualunque sia il punto di partenza, questo sviluppo eccezionale non può dunque essere spiegato che da ragioni insite in esso.

Già un'altra volta ho cercato di isolare alcune di queste ragioni confrontando l'arte caduvea con altre arti, che offrono con essa delle analogie: Cina arcaica, costa nordovest del Canada e Alaska, Nuova Zelanda. L'ipotesi che presento qui è abbastanza diversa, ma non contraddice l'interpretazione anteriore: anzi, la completa.

Come notavo allora, l'arte caduvea è caratterizzata da un dualismo: quello degli uomini e quello delle donne, gli uni scultori, le altre pittrici; i primi attaccati a uno stile rappresentativo e naturalista, malgrado la stilizzazione; mentre le seconde si dedicano a un'arte non rappresentativa. Limitandomi ora alla considerazione di quest'arte femminile, vorrei sottolineare che il dualismo vi si prolunga su diversi piani.

Le donne adottano due stili, entrambi ispirati dal decorativismo e dall'astrazione. L'uno è angoloso e geometrico, l'altro curvilineo e libero. Generalmente le composizioni sono fondate su una combinazione regolare dei due stili. Per esempio, uno è impiegato per il bordo o inquadratura, l'altro per la decorazione principale; più sorprendente ancora è il caso delle terrecotte, dove si trova per lo più una decorazione geometrica sul collo, e una decorazione curvilinea sulla pancia, o viceversa. Lo stile curvilineo è più spesso adottato per le pitture del viso, e lo stile geometrico per quelle del corpo; a meno che, a mezzo di una suddivisione supplementare, ogni regione non porti una decorazione derivata da una combinazione fra i due stili.

In ogni caso, il lavoro compiuto esprime la preoccupazione di equilibrare principi anch'essi a coppia; una decorazione lineare in origine viene ripresa alla fine dell'esecuzione per essere parzialmente trasformata in una superficie (col rendere pieni certi settori, come facciamo noi quando disegniamo macchinalmente); la maggior parte delle opere sono fondate sull'alternarsi di due temi: e quasi sempre la figura e il fondo occupano pressappoco uguale superficie, tanto che si può interpretare la composizione in due modi, invertendo i gruppi destinati a rappresentare l'uno o l'altro ruolo: ogni motivo può infatti essere guardato in positivo o in negativo. Infine la decorazione riflette spesso un doppio principio di simmetria e di asimmetria simultaneamente applicate, ciò che si traduce sotto forma di registri opposti fra loro, raramente divisi o tagliati, più spesso nettamente incisi, o anche inquartati o arrotondati. Adopero a bella posta termini araldici; perché tutte queste regole ricordano irresistibilmente i principi del blasone.

Proseguiamo l'analisi con un esempio: ecco una pittura corporale che sembra semplice. Consiste in strisce ondulate e accostate che formano spazi affusolati e regolari, il cui fondo è occupato da piccoli motivi in ragione di uno per spazio. Questa descrizione è falsa: guardiamo più da vicino. Essa rende abbastanza bene l'apparenza generale, a disegno finito. Ma la disegnatrice non ha cominciato con il tracciare i suoi nastri ondulati per ornare in seguito ogni interstizio fra essi. Il suo metodo è diverso e più complicato. Essa ha lavorato come un terrazziere, costruendo delle righe successive a mezzo di elementi identici. Ogni elemento è così composto: un settore di nastro, formato dalla parte concava di una striscia e dalla parte convessa della striscia adiacente; uno spazio a forma di fuso; un motivo al centro di questo spazio. Questi elementi si combinano a guisa di embrici disposti gli uni sugli altri, ed è solo alla fine che la figura trova una stabilità che conferma e nega nello stesso tempo il processo dinamico secondo il quale è stata eseguita.

Lo stile caduveo ci mette dunque di fronte a tutta una serie di problemi complessi. C'è anzitutto un dualismo che si proietta su piani successivi, come in una sala di specchi: uomini e donne, pittura e scultura, rappresentazione e astrazione, angoli e curve, geometria e arabesco, collo e pancia, simmetria e asimmetria, linea e superficie, bordura e motivo centrale, campo e contorno, figura e fondo. Ma queste opposizioni si percepiscono in ritardo; esse hanno un carattere statico; la dinamica dell'arte, cioè il modo in cui i motivi vengono immaginati ed eseguiti, mescola questo dualismo fondamentale su tutti i piani: poiché i temi primitivi sono prima disarticolati e quindi rielaborati in temi secondari che introducono, in una unità provvisoria, frammenti derivati dai precedenti, e questi vengono sovrapposti in modo tale che la primitiva unità riappare come in un gioco di prestigio. Infine, le complesse decorazioni ottenute con questo sistema vengono risuddivise e ricomposte a mezzo di inquartature simili a quelle dei blasoni, in cui due motivi decorativi si suddividono in quattro angoli opposti a due a due, semplicemente ripetuti o colorati alternativamente.

Si può allora spiegare perché questo stile ricordi, ma in senso più sottile, quello delle nostre carte da gioco. Ogni figura di carte obbedisce a due necessità. Essa deve in primo luogo assumere una funzione, che è doppia, essere un oggetto e servire al dialogo – o al duello – fra due competitori che stanno di fronte; e deve anche sostenere un ruolo, assegnato a ogni carta in quanto parte di un insieme: il gioco. Da questa complessa destinazione derivano diverse esigenze: quella della simmetria che è legata alla funzione, e quella della asimmetria che risponde al ruolo. Il problema è risolto con l'adozione di una composizione simmetrica, ma secondo un asse obliquo, che sfugge così alla formula completamente asimmetrica, che avrebbe soddisfatto al ruolo ma avrebbe contraddetto la funzione; e alla formula inversa, completamente simmetrica, che avrebbe prodotto l'effetto contrario. Anche qui si tratta di una situazione complessa corrispondente a due forme contraddittorie di dualismo, che si risolve in un compromesso, realizzato da una opposizione secondaria fra l'asse ideale dell'oggetto e quello della figura che rappresenta. Ma, per arrivare a questa conclusione, siamo stati obbligati a oltrepassare il piano dell'analisi stilistica. Non basta, per capire lo stile delle carte da gioco, considerare il loro disegno, bisogna anche domandarsi a che cosa servono.

A che cosa, dunque, serve l'arte caduvea?

Abbiamo risposto parzialmente alla domanda, o piuttosto gli indigeni l'hanno fatto

per noi. Le pitture del viso conferiscono anzitutto all'individuo la sua dignità di essere umano; esprimono il passaggio dalla natura alla cultura, dall'animale «stupido» all'uomo civilizzato. Inoltre, diverse quanto a stile e a composizione secondo la casta, esprimono in una società complessa la gerarchia delle leggi, e possiedono così una funzione sociologica.

Per quanto importante possa essere questa constatazione, non basta a spiegare i caratteri originali dell'arte indigena; tutt'al più spiega la sua esistenza. Proseguiamo dunque l'analisi della struttura sociale. Gli mbaya erano divisi in tre caste; ognuna era dominata da regole di etichetta. Per i nobili, e fino a un certo punto per i guerrieri, il problema essenziale era il prestigio. Le antiche descrizioni ce li mostrano paralizzati dalla preoccupazione di salvare la faccia, di non mancare alla propria dignità, e soprattutto di non mischiare il proprio sangue. Una tale società era dunque minacciata dall'isolamento. O per volontà, o per necessità, ogni casta tendeva a ripiegarsi su se stessa a spese della coesione dell'intero corpo sociale. In particolare l'endogamia delle caste e la moltiplicazione delle sfumature gerarchiche dovevano compromettere la possibilità di unioni conformi alle necessità concrete della vita collettiva. Solo così si spiega il paradosso d'una società contraria alla procreazione che, per proteggersi dal rischio di un inquinamento interno, arriva a praticare quel razzismo all'inverso rappresentato dall'adozione sistematica di nemici o di stranieri.

In queste condizioni, significativo è l'incontrare sulle frontiere estreme del vasto territorio controllato dagli mbaya, rispettivamente a nordest e a sudovest, forme di organizzazione sociale quasi identiche fra loro, a dispetto della distanza geografica. I guana del Paraguay e i bororo del Mato Grosso centrale possedevano (e possiedono ancora nel secondo caso) una struttura gerarchizzata, simile a quella degli mbaya; essi erano, o sono, divisi in tre classi che, almeno in passato, si reggevano con statuti diversi. Queste classi erano ereditarie ed endogame. Tuttavia il pericolo più grande segnalato presso gli mbaya veniva parzialmente compensato, come presso i guana e i bororo, da una divisione del gruppo in due metà, che come sappiamo, per quanto riguarda questi ultimi, risudividevano le classi. Così come si proibiva ai membri di classi diverse di sposarsi fra loro, l'obbligo inverso vigeva fra le metà: un uomo di una metà doveva necessariamente sposare una donna dell'altra e reciprocamente. È dunque giusto dire che l'asimmetria delle classi si trova in certo senso equilibrata dalla simmetria delle metà.

Dobbiamo pensare che questa struttura complessa, costituita da tre classi gerarchizzate e da due metà equilibrate, sia come un sistema solidale? È possibile. E siamo anche tentati di distinguere i due aspetti e di considerarne uno come se fosse più antico dell'altro. In questo caso non mancherebbero argomenti in favore della priorità sia delle classi che delle metà.

Ma la questione che qui ci interessa è d'altra natura. Per quanto breve sia stata la mia descrizione del sistema dei guana e dei bororo (che sarà ripresa più avanti, quando ricorderò il mio soggiorno presso questi ultimi), è chiaro che questo offre sul piano sociologico una struttura analoga a quella che ho illustrato sul piano stilistico, a proposito dell'arte caduvea. Ci troviamo sempre di fronte a una doppia opposizione. Nel primo caso si oppone un'organizzazione ternaria a un'altra binaria, l'una asimmetrica e l'altra simmetrica, e nel secondo caso si oppongono meccanismi sociali fondati gli uni sulla reciprocità e gli altri sulla gerarchia. Lo sforzo per restare fedeli a

questi principi contraddittori comporta delle divisioni e suddivisioni del gruppo sociale in sottogruppi alleati e opposti. Come un blasone che riunisce nel suo campo prerogative ricevute da diverse discendenze, la società si trova inquartata, divisa, bipartita e tagliata. Basta considerare il piano di un villaggio bororo (e lo farò più avanti) per accorgersi che è organizzato alla maniera di un disegno caduveo. Tutto avviene dunque come se, posti di fronte alla contraddizione della loro struttura sociale, i guana e i bororo fossero arrivati a risolverla (o a dissimularla) con metodi propriamente sociologici. Forse già dividevano le caste in metà prima di cadere nella sfera d'influenza degli mbaya, e il sistema si trovava così a loro disposizione; forse lo hanno fatto posteriormente – o copiando altri – perché la boria aristocratica era meno accentuata in provincia; e si potrebbero fare anche altre ipotesi. Questa soluzione è mancata agli mbaya, sia che l'abbiano ignorata (il che non è verosimile), sia che fosse incompatibile col loro fanatismo. Essi non hanno dunque avuto la possibilità di risolvere le loro contraddizioni, o almeno di potersene dissimulare grazie a delle istituzioni artificiose. Ma questo rimedio che è loro mancato sul piano sociale, o che non hanno creduto bene di considerare, non poteva tuttavia sfuggir loro del tutto. Insidiosamente ha continuato a turbarli. E poiché non potevano prenderne coscienza e viverlo, si sono messi a sognarlo. Non sotto una forma diretta che avrebbe urtato contro i loro pregiudizi; ma sotto una forma trasposta e in apparenza inoffensiva: nella loro arte. Se questa analisi è esatta, bisognerà in definitiva interpretare l'arte grafica delle donne caduveo, e spiegare la sua misteriosa seduzione e complicazione a prima vista gratuita, come il fantasma di una società che cerca, con una passione inesausta, il modo di esprimere simbolicamente le istituzioni che avrebbe potuto avere, se i suoi interessi e le sue superstizioni non glielo avessero impedito. Adorabile civiltà, la cui visione le regine racchiudono nei loro belletti: geroglifici che descrivono una inaccessibile età dell'oro, celebrata, in mancanza di codici, negli ornamenti il cui mistero esse svelano contemporaneamente alla loro nudità.

SESTA PARTE

Bororo

21. L'oro e i diamanti

Di fronte a Porto Esperança, sulla riva destra del Rio Paraguay, Corumba, porto della Bolivia, sembra essere stata concepita da Jules Verne. La città è aggrappata in cima a una roccia calcarea che domina il fiume. Circondati da piroghe, uno o due vaporetta a ruote, con due piani di cabine su basso scafo, sormontati da una ciminiera sottile, sono attraccati al molo da dove parte una strada in salita. All'inizio di questa si elevano alcune costruzioni di un'importanza sproporzionata col resto: dogana, arsenale, che ricordano il tempo in cui il Rio Paraguay era una frontiera precaria fra stati pervenuti di recente all'indipendenza e bollenti di giovani ambizioni, quando la via fluviale serviva a un traffico intenso fra Rio de la Plata e l'interno.

Raggiunta la sommità della roccia, la strada la segue in cresta per circa duecento metri; poi gira ad angolo retto ed entra in città: lunga strada fiancheggiata da basse case a tetto piatto, dipinte in bianco o in grigio. La strada sbocca in una piazza quadrata dove l'erba spunta fra tulipani dai colori acidi, arancione e verde; al di là, c'è la campagna pietrosa fino alle colline che chiudono l'orizzonte.

Un albergo solo, e sempre pieno; qualche camera d'affitto presso privati, a pianterreno, dove si accumula l'umidità delle paludi e dove incubi che riproducono la realtà trasformano il dormiente in martire cristiano di nuovo genere, gettato in una fossa soffocante in pasto alle cimici; l'alimentazione poi è pessima, dato che la campagna, povera e non coltivata, è incapace di provvedere ai bisogni di due o tremila abitanti stabili e di passaggio che formano la popolazione di Corumba. Tutto è carissimo; l'agitazione apparente, il contrasto col paesaggio piatto e desertico – spugna bruna che si estende al di là del fiume – dà un'impressione di vita e di gaiezza, come potevano procurarne un secolo fa le città pioniere della California e del Far West. La sera tutti si ritrovano sulla circonvallazione; davanti ai giovani, muti, seduti con le gambe penzoloni sulla balaustra, le ragazze passeggiano bisbigliando, a gruppi di due o tre. Sembra di assistere a una cerimonia; niente è più strano che questa grave parata prenuziale che si svolge alla luce di una elettricità fluttuante, sull'orlo di cinquecento chilometri di palude, dove, fino alle porte della città, errano gli struzzi e i boa.

Corumba è appena a quattrocento chilometri in linea d'aria da Cuiaba; ho assistito allo sviluppo dell'aviazione fra le due città, dai piccoli apparecchi a quattro posti che percorrevano la distanza in due o tre agitatissime ore, fino ai Junker a dodici posti

degli anni 1938-39. Nel 1935, tuttavia, si poteva raggiungere Cuiaba solo per via d'acqua, e i quattrocento chilometri venivano raddoppiati dai meandri del fiume. Durante la stagione delle piogge, ci volevano otto giorni per raggiungere la capitale dello stato, e circa tre settimane nella stagione asciutta, quando il battello si arenava sulle secche, nonostante il suo pescaggio ridotto; si perdevano giornate intere per rimetterlo a galla, con l'aiuto di una corda attaccata a qualche tronco robusto della riva, mentre il motore girava rabbiosamente. Negli uffici della Compagnia era esposto un avviso pieno di seduzioni: si rivolgeva ai viaggiatori chiamandoli «Vostre Eccellenze» e prometteva, in un francese pieno di errori, le più straordinarie delizie sui vapori *Cidade de Corumbá e Guaporé*.

Eppure, che viaggio meraviglioso! Pochi passeggeri: famiglie di allevatori che andavano a raggiungere i loro armenti; commercianti ambulanti libanesi; militari della guarnigione o funzionari provinciali. Appena saliti a bordo, tutti sfoggiavano la tenuta da spiaggia in uso nell'interno, cioè sandali e pigiama a righe, di seta per gli elegantoni, che mal dissimulavano corpi villosi; due volte al giorno ci si metteva a tavola per un immutabile pranzo consistente in un piatto di riso, un altro di fagioli neri, un terzo di farina secca di manioca, il tutto come contorno della carne di bue fresca o conservata. È quello che si chiama *feijoada*, da *feijão*, fagiolo. La voracità dei miei compagni di viaggio non aveva l'uguale che nell'atteggiamento che mettevano nel giudicare le pietanze. A volte la *feijoada* era proclamata *muito boa*, cioè «famosa», o *muito ruim*, cioè «infetta»; analogamente, non possedevano che un termine per qualificare il dessert, composto di formaggio grasso e di passato di frutta, che si mangiano insieme con la punta di un coltello: questo era o no *bem doce*, bene o non abbastanza zuccherato.

Ogni trenta chilometri all'incirca, il battello si fermava per rifornirsi di legna in un deposito; e, quando era necessario, si aspettavano due o tre ore, il tempo cioè che l'addetto andasse nella prateria per prendere al laccio una vacca, sgozzarla e spellarla con l'aiuto dell'equipaggio che ne issava quindi la carcassa a bordo, provvedendoci di carne fresca per qualche giorno.

Per il resto del tempo, il battello scivolava dolcemente lungo le strette rive; questo vuol dire «negoziare» gli *estirões* cioè percorrere una dopo l'altra quelle unità di navigazione costituite dai tratti di fiume compresi fra due curve così strette da impedire la vista al di là. Questi *estirões* si avvicinano a volte talmente con i loro meandri che la sera ci si ritrova soltanto a qualche metro da dove si era partiti al mattino. Spesso il battello sfiora i rami della foresta inondata che si stende sulla sponda; il rumore del motore sveglia un mondo popoloso di uccelli: araras dal collo smaltato di blu, di rosso e d'oro; cormorani tuffatori dal collo sinuoso come un serpente alato; pappagalli che riempiono l'aria di grida tanto simili alla voce umana che si possono qualificare inumane. Per la sua vicinanza e monotonia, lo spettacolo attrae l'attenzione e provoca una specie di torpore. Ogni tanto qualcosa di eccezionale scuote i passeggeri: coppie di cervi o di tapiri traversano a nuoto; *cascavel* – serpenti a sonagli – o *giboya* – pitoni – si contorcono alla superficie dell'acqua, leggeri come festuche; o gruppi brulicanti di *jacaré*, coccodrilli inoffensivi che presto ci si stanca di abbattere con un proiettile di carabina ben centrato nell'occhio. La pesca ai *piranhas* è più movimentata. In un punto lungo il fiume si trova un grande *saladeiro*, essiccatoio a forma di forca; fra gli ossami che coprono il suolo, da sbarre parallele pendono pezzi

di carne violacea, al di sopra dei quali volteggiano neri avvoltoi. Per centinaia di metri il fiume è rosso del sangue dell'ammazzatoio. Basta gettare una lenza perché ancora prima che l'amo senza esca si immerga numerosi *piranhas* si slancino ebbri di sangue, e uno vi appenda la sua losanga dorata. E faccia attenzione il pescatore nello staccare la preda: un morso gli potrebbe portar via un dito.

Dopo aver attraversato l'affluente del São Lourenço – lungo il corso superiore del quale noi andremo, via terra, incontro ai bororo – il *pantanal* scompare; da una parte e dall'altra del fiume domina un paesaggio da *campo*, savana erbosa dove le abitazioni si fanno più frequenti e dove pascolano gli armenti. Ben poche cose segnalano al navigatore l'avvicinarsi di Cuiaba: un pendio lastricato bagnato dal fiume, al sommo del quale s'indovina il profilo del vecchio arsenale. Al di là, una strada lunga due chilometri, fiancheggiata da case rustiche, conduce fino alla piazza della cattedrale, bianca e rosa, che si erge fra due viali di palme imperiali. A sinistra il vescovado; a destra il palazzo del governatore e, all'angolo della strada principale, l'albergo – unico a quell'epoca – tenuto da un grosso libanese.

Ho già descritto Goyaz e mi ripeterei se mi dilungassi su Cuiaba. Il luogo è meno bello, ma la città possiede lo stesso incanto, con le sue case austere, una via di mezzo fra il palazzo e la capanna. Poiché il luogo è collinoso, dal piano superiore delle abitazioni si scorge sempre una parte della città: case bianche dai tetti di tegole arancioni, colore del suolo, che racchiudono frondosi giardini, i *quintaes*. Intorno alla piazza centrale, a forma di L, una rete di viuzze ricorda la città coloniale del secolo XVIII; esse sboccano in terreni incolti dove sostano le carovane, o in viali segnati appena, bordati di manghi e di banani, ombreggianti capanne di fango e paglia; poi, c'è subito la campagna, percorsa da mandrie di buoi in partenza o appena arrivati dal *sertão*.

La fondazione di Cuiaba risale alla metà del secolo XVIII. Verso il 1720, gli esploratori paulisti, detti *bandeirantes*, arrivavano per la prima volta nella regione; a pochi chilometri dalla località attuale, essi impiantarono una piccola stazione con dei coloni. Il paese era abitato dagli indiani cuxipo, alcuni dei quali accettarono di collaborare al dissodamento. Un giorno un colono – il ben noto Miguel Sutil – mandò alcuni indigeni alla ricerca di miele selvatico. Essi tornarono la sera stessa con le mani piene di pepite d'oro, raccolte in superficie. Subito Sutil e un compagno chiamato *barbudo* – il barbuto – andarono con gli indigeni al luogo della raccolta: l'oro era là, dovunque. In un mese raccolsero cinque tonnellate di pepite.

Non c'è dunque da stupirsi che la campagna attorno a Cuiaba assomigli per certi aspetti a un campo di battaglia; monticelli di terreno coperti d'erba e di rovi testimoniano l'antica febbre. Ancora oggi accade che un cuiabano trovi una pepita coltivando i suoi legumi. E in forma di pagliuzze, l'oro è ancora presente. A Cuiaba i mendicanti sono cercatori d'oro; si possono vedere all'opera nel letto di un ruscello che attraversa la città bassa. Una giornata di sforzi procura il necessario per mangiare, e parecchi commercianti adoperano ancora la piccola bilancia che permette il cambio di un pizzico di polvere con carne o riso. Immediatamente dopo una grande pioggia, quando l'acqua precipita nei torrenti, i ragazzi accorrono, muniti ciascuno di una palla di cera vergine, che immergono nella corrente, aspettando che le piccole particelle brillanti vi si attacchino. I cuiabanos del resto, pretendono che un filone passi sotto la loro città, a parecchi metri di profondità; esso giace, dicono, sotto il

modesto ufficio della Banca del Brasile, più ricca per questo tesoro che per le somme depositate nella sua antiquata cassaforte.

Della antica gloria, Cuiaba conserva lo stile di vita lento e cerimonioso. Per lo straniero, la prima giornata passa in un va e vieni sulla piazza, fra l'albergo e il palazzo del governo: si deposita un biglietto da visita all'arrivo; un'ora dopo, l'aiutante di campo, un gendarme baffuto, restituisce la cortesia; dopo la siesta, che immobilizza l'intera città in una morte quotidiana da mezzogiorno alle quattro, ci si presenta a rendere omaggio al governatore (allora «interventore») che riserva all'etnologo un'accoglienza cortese e annoiata; quanto agli indiani, preferirebbe certo che non ve ne fossero; che cosa sono per lui se non il ricordo irritante della sua disgrazia politica, la prova del suo allontanamento in una circoscrizione così arretrata? Per il vescovo, è la stessa cosa: gli indiani, egli cerca di spiegarmi, non sono così feroci e stupidi come si potrebbe credere; avrei mai immaginato che una indiana bororo si fosse fatta suora? Che i frati di Diamantino siano riusciti – a prezzo di quali sforzi! – a fare di tre pareggi dei falegnami accettabili? E sul piano scientifico, i missionari hanno veramente raccolto tutto ciò che valeva la pena di essere conservato. Avrei mai creduto che l'incolto Servizio di protezione scrivesse la parola bororo con l'accento tonico sull'ultima vocale, mentre il padre Tal dei Tali ha stabilito, vent'anni fa, che questo si trova sulla mediana? Quanto alle leggende, conoscono quella del diluvio, prova che il Signore non aveva voluto che rimanessero dannati. Io sarei andato fra loro, sta bene; ma soprattutto che mi astenessi dal compromettere l'opera dei padri: niente regali futili, specchi o collane. Soltanto asce; quei poltroni devono essere richiamati alla santità del lavoro.

Una volta sbarazzati di queste formalità, si può passare alle cose serie. Si trascorrono giornate intere nel retrobottega di commercianti libanesi, chiamati *turcos*; per metà grossisti e per metà usurai, essi forniscono di chincaglierie, tessuti e medicine dozzine di parenti, clienti o protetti, ciascuno dei quali, con un carico acquistato a rate, se ne andrà, a dorso di buoi o in piroga, a estorcere gli ultimi milréis sperduti in fondo alla boscaglia o lungo i fiumi (dopo venti o trent'anni di esistenza altrettanto crudele per lui come per quelli che egli sfrutta, si sistemerà coi suoi milioni); e presso il fornaio che preparerà i sacchi di *bolachas*, pani rotondi di farina senza lievito impastata con grasso: duri come pietre ma che si ammorbidiscono al calore finché, sbriciolati dalle scosse e impregnati del sudore dei buoi, diventano un alimento indefinibile, rancido come la carne secca ordinata al macellaio. Costui era un personaggio nostalgico; aveva una sola aspirazione, e non c'era alcuna probabilità che la potesse soddisfare: verrà un giorno un circo a Cuiaba? Gli sarebbe piaciuto tanto vedere da vicino un elefante: «Tutta quella carnel!».

C'erano infine i fratelli B...; erano dei francesi, corsi di origine, stabiliti da tempo a Cuiaba, non so per quale ragione. Parlavano la loro lingua materna con una voce lontana, cantante e con una certa esitazione. Prima di fare i garagisti, erano stati cacciatori di gazze bianche, e descrivevano la loro tecnica che consisteva nel disporre a terra dei coni di carta bianca in cui i grandi uccelli, attratti dal colore immacolato che è anche il loro, venivano a piantare il becco e, accecati da quel cappuccio, si lasciavano catturare senza resistenza; le belle piume si raccolgono infatti nella stagione degli amori, sull'uccello vivo. C'erano a Cuiaba armadi pieni di piume, invendibili da che la moda le ha disdegnate. I fratelli B... erano poi divenuti cercatori

di diamanti. Ora si erano specializzati nell'attrezzatura di camion che lanciavano, come i navigli di un tempo attraverso gli oceani sconosciuti, su piste dove il carico e il veicolo correvano il rischio di cadere in fondo a un burrone o a un fiume. Ma se riuscivano ad arrivare a destinazione, un guadagno del quattrocento per cento compensava le perdite anteriori.

Molto spesso ho percorso in camion la zona di Cuiaba. La sera prima della partenza si caricavano grandi quantità di bidoni di benzina, dovendo prevedere il consumo dell'andata e del ritorno e il fatto che si sarebbe dovuto andare quasi sempre in prima o in seconda; si disponevano le provviste e il materiale in modo da dare ai passeggeri la possibilità di sedersi e di ripararsi in caso di pioggia. Bisognava anche appendere ai fianchi i cric e gli utensili, nonché una provvista di corde e di tavole destinate a sostituire i ponti distrutti. All'alba del giorno seguente ci issavamo in cima al carico, come su di un cammello; e il camion cominciava ad avanzare oscillando; prima di mezzogiorno iniziavano le difficoltà: terreni inondati e paludosi che bisognava superare aiutandosi con le tavole; ho passato tre giorni a spostare così, dal dietro in avanti, un tappeto di travi lungo due volte il camion, finché il passaggio difficile fosse superato; oppure c'era la sabbia, e dovevamo scavare sotto le ruote, colmando i vuoti con del fogliame. Quando i ponti erano intatti, bisognava tuttavia scaricare completamente il camion per alleggerirlo, e quindi ricaricarlo una volta passato sulle assi vacillanti; se li trovavamo bruciati da un fuoco di sterpi, ci accampavamo per ricostruirli e smantellarli subito dopo, dovendo recuperare le tavole che potevano essere indispensabili un'altra volta; infine, c'erano i fiumi maggiori, superabili solo su chiatte formate da tre piroghe tenute insieme da traverse e che, sotto il peso del camion, anche scarico, affondavano fino al bordo, e questo magari soltanto per arrivare col veicolo a una riva troppo ripida o troppo fangosa per poterla risalire; bisognava allora improvvisare delle piste per diverse centinaia di metri, fino a un approdo migliore o a un guado.

I conducenti di questi camion erano abituati a restare in viaggio per settimane, a volte per mesi. In due, formavano un equipaggio: l'autista e il suo aiutante, l'uno al volante e l'altro chino sulla pista, spiando gli ostacoli, sorvegliando il cammino, come il marinaio che si mette a prua per aiutare il pilota a superare un passaggio difficile. Avevano sempre la carabina a portata di mano, perché non di rado un tapiro o un capriolo, curiosi più che spaventati, si fermavano di fronte al camion. Si sparava loro a bruciapelo e il successo decideva della tappa: bisognava scuoiare e vuotare l'animale, squartarlo e tagliare a fette la carne intorno all'osso, come una patata sbucciata a spirale fino al centro. Le fette poi venivano subito strofinate con un miscuglio sempre pronto di sale, pepe e aglio pestato. Poi si esponevano al sole per qualche ora, il che permetteva di aspettare l'indomani per rinnovare l'operazione che doveva essere ripetuta anche nei giorni seguenti. Si ottiene così la *carne de sol*, meno squisita della *carne de vento* che si fa seccare in cima a una pertica, in pieno vento in mancanza di sole, ma che si conserva per minor tempo.

Strana esistenza quella di questi bravissimi conducenti, sempre pronti alle più delicate riparazioni, che improvvisano e disfanno le strade sul loro passaggio, esposti a trascorrere diverse settimane in piena boscaglia, dovunque il camion si guastasse, fino all'arrivo di un camion concorrente che poi avrebbe dato l'allarme a Cuiaba, da dove avrebbero chiesto a São Paulo o a Rio di spedire il pezzo necessario. Durante

questo tempo ci si accampa, si va a caccia, si fa il bucato, si dorme e si pazienta. Il mio migliore autista era sfuggito alla giustizia dopo un delitto al quale non faceva mai allusione; a Cuiaba lo sapevano ma nessuno ne parlava; per compiere un percorso difficile, o addirittura impossibile, nessuno avrebbe potuto sostituirlo. Agli occhi di tutti, la sua vita sempre in pericolo ripagava largamente per quella che aveva stroncato.

Quando lasciammo Cuiaba verso le 4 del mattino, era ancora notte. L'occhio indovinava qualche chiesa decorata di stucchi dalla base al campanile; sulle ultime strade, fiancheggiate da manghi potati a palla e lastricate di pietra di fiume, il camion sussultava. L'aspetto caratteristico di frutteto che presenta la savana – per la spaziatura naturale degli alberi – dà ancora l'illusione di un paesaggio curato, mentre si è già nella boscaglia; ce ne persuade la pista che diventa presto abbastanza difficile: essa si eleva al di sopra del fiume in curve sassose interrotte da torrenti e da guadi fangosi, invasi dalla *capoeira*. Arrivati un po' più in alto si scorge una linea continua e rosata, troppo fissa perché si possa confondere con la luce dell'aurora. Per parecchio tempo, tuttavia, si dubita della sua natura e della sua realtà. Ma dopo due o quattro ore di strada, in cima a un pendio roccioso, l'occhio abbraccia un orizzonte più vasto che costringe all'evidenza: da nord a sud, una parete rossa si erge a due o trecento metri sopra le colline verdeggianti. A nord si inclina fino a confondersi con l'altopiano; ma a sud dove siamo diretti, si cominciano a distinguere dei particolari. Questo muro che a tutta prima sembrava uniforme, nasconde strette fenditure, pinnacoli distaccati in avanguardia, balconate e piattaforme. In questa opera di pietra ci sono gole e piattaforme. Il camion impiegherà diverse ore a superare la rampa, appena corretta dall'uomo, che ci condurrà all'orlo superiore della *chapada* del Mato Grosso, dandoci l'accesso a mille chilometri di altopiano declinante con dolcezza in direzione nord, fino al bacino amazzonico: il *chapadão*.

È un altro mondo che si apre. L'ispida erba, di un verde lattiginoso, lascia intravedere la sabbia, bianca, rosa o ocrata, prodotta dalla decomposizione superficiale dello zoccolo calcareo. La vegetazione si riduce ad arbusti spazati, in forme nodose, protetti contro la siccità che regna durante sette mesi dell'anno da una scorza spessa, da foglie come verniciate e da spine. Basta tuttavia che la pioggia cada per qualche giorno, affinché questa savana desertica si trasformi in giardino: l'erba verdeggia, gli alberi si coprono di fiori bianchi e lillà. Ma sempre domina una impressione di immensità. Il terreno è così uniforme, così lievi le ondulazioni, che l'orizzonte si estende senza ostacoli per dozzine di chilometri: ci vuole una mezza giornata per percorrere un paesaggio contemplato fin dal mattino, simile in tutto a quello attraversato il giorno prima, cosicché percezione e ricordo si confondono in una ossessione di immobilità. Per quanto lontana sia la terra, essa è talmente uniforme, talmente sprovvista di accidenti che le nuvole, alte nel cielo, si confondono col lontano orizzonte. Il paesaggio è troppo fantastico per apparire monotono. Di tanto in tanto, il camion passa a guado dei corsi d'acqua senza sponde che inondano, più che attraversarla, la pianura, come se questo suolo – uno dei più antichi del mondo e frammento ancora intatto del continente di Gondwana che, nel periodo secondario, univa il Brasile all'Africa – fosse ancora troppo giovane perché i fiumi abbiano avuto il tempo di scavarvisi un letto.

L'Europa offre delle forme precise sotto una luce diffusa. Qui, il ruolo per noi

tradizionale del cielo e della terra, si inverte. Al di sopra della distesa lattiginosa del *campo*, le nuvole compongono le più stravaganti costruzioni. Il cielo è la regione delle forme e dei volumi; la terra conserva la mollezza della prima età.

Una sera ci fermammo non lontano da un *garimpo*, colonia di cercatori di diamanti. Delle forme apparvero subito intorno ai nostri fuochi; alcuni *garimpeiros* che traevano dalle loro bisacce o dalle tasche dei loro vestiti a brandelli dei piccoli tubi di bambù di cui vuotavano il contenuto nelle nostre mani; diamanti grezzi che speravano di venderci. Ma sono stato abbastanza informato dai fratelli B... sui costumi dei *garimpo* per sapere che niente di tutto ciò può essere davvero interessante. Poiché il *garimpo* ha le sue leggi non scritte, ma non per questo meno strettamente seguite.

Questi uomini si suddividono in due categorie: avventurieri e fuggiaschi; quest'ultimo gruppo è il più numeroso, ciò spiega perché, una volta entrati nel *garimpo*, difficilmente se ne esce. Il corso dei piccoli fiumi, nella sabbia dei quali si raccolgono i diamanti, è controllato dai primi occupanti. Le loro risorse sarebbero insufficienti per permettere loro di aspettare la grande occasione, che non si presenta così spesso. Sono dunque organizzati in bande, ognuna comandata da un capo che si attribuisce il titolo di capitano o di ingegnere; questo deve disporre di capitali per organizzare i suoi uomini, per fornirli del materiale indispensabile – secchio di ferro stagnato per trasportare la ghiaia, setaccio, scodella di legno per il lavaggio, a volte anche casco da scafandro per poter discendere nei gorgi, pompe ad aria – infine e soprattutto per rifornirli regolarmente di viveri. In cambio, l'uomo s'impegna a non vendere il suo materiale che a compratori autorizzati (quelli cioè collegati con le grandi manifatture olandesi o inglesi) e a dividere il guadagno col suo capo.

Il fatto che siano armati non si spiega soltanto con le frequenti rivalità fra le bande. Fino a un'epoca molto recente, e anche fino a oggi, permetteva di impedire alla polizia l'accesso ai *garimpo*. Così la zona diamantifera costituiva uno stato nello stato, il primo a volte in guerra aperta col secondo. Nel 1935 si parlava ancora della guerriglia condotta per anni dall'*engenheiro* Morbek e dai suoi bravi, i *valentões*, contro la polizia dello stato del Mato Grosso e che si era conclusa con un compromesso. Bisogna dire a difesa dei ribelli che i disgraziati che si lasciavano catturare dalla polizia all'assalto di *garimpo* arrivavano raramente fino a Cuiaba. Un famoso capobanda, il *capitão* Arnaldo, fu preso col suo luogotenente. Ambedue furono legati per il collo, i piedi su una tavoletta, finché per la stanchezza non perdettero l'equilibrio e non caddero rimanendo appesi all'albero dove li avevano lasciati.

La legge della banda è così ben osservata che non è raro vedere a Lageado o a Poxoreo, che sono i centri del *garimpo*, una tavola da osteria coperta di diamanti momentaneamente abbandonata dai suoi occupanti. Ogni pietra, appena trovata, viene classificata per la sua forma, la sua grandezza e il suo colore. Questi particolari si mantengono così precisi e così carichi di valore emozionale che dopo anni colui che l'aveva trovata ricorda l'aspetto di ciascuna pietra: «Quando la contemplavo» mi racconta uno dei miei visitatori «era come se la Santa Vergine avesse lasciato cadere una lacrima nel cavo della mia mano...». Ma le pietre non sono sempre così pure: spesso vengono raccolte con la loro ganga ed è impossibile riconoscerne subito il valore. Il compratore accreditato offre il suo prezzo (questo si chiama «pesare» il diamante) e, poiché si è obbligati a vendere a lui, bisogna accettare la sua offerta. Spetta all'assistente dare il colpo di martello che definirà per tutti la conclusione

dell'affare.

Chiesi se non succedeva mai che si frodasse; senza dubbio, ma invano. Un diamante proposto a un altro acquirente, o all'insaputa del capobanda, sarebbe immediatamente «bruciato», *queimado*: cioè l'acquirente ne offrirebbe un prezzo irrisorio, sistematicamente abbassato a ogni ulteriore tentativo. Ci furono così dei *garimpeiros* in mala fede che morirono di fame con le mani piene.

E c'è dell'altro ancora. Il siriano Pozzi si è arricchito, sembra, acquistando a basso prezzo dei diamanti impuri che riscaldava su un fornello Primus per poi immergerli in un colorante; questo procedimento dà al diamante giallo una tinta superficiale più gradevole e gli vale il nome di *pintado*, diamante dipinto.

Un'altra frode viene anche praticata, ma a un livello più elevato; cioè al momento dell'esportazione, per evitare il pagamento delle tasse allo Stato brasiliano. Ho conosciuto a Cuiaba e a Campo Grande dei contrabbandieri professionisti, chiamati *capangueiros* che significa «uomini di mano». Anch'essi raccontavano diverse storie: per esempio di falsi pacchetti di sigarette in cui erano nascosti i diamanti; se venivano presi dalla polizia, li gettavano negligenemente nei cespugli come se fossero vuoti, per andarli a recuperare una volta liberi, si può immaginare con quanta ansietà.

Ma quella sera, attorno al fuoco del nostro accampamento, la conversazione cadde sugli incidenti quotidiani ai quali erano esposti i nostri visitatori. Imparai così la lingua pittoresca del *sertão* che, per rendere il pronome francese *on* fa uso di una collezione straordinariamente variata di termini: o *homen*, l'uomo; o *camarada*, il compagno; o *collega*, il collega; o *negro*, il negro; o *tal*, un tale; o *fulano*, il tipo ecc. Se dunque per sventura si raccoglie oro nelle ciotole di legno è un brutto presagio per un cercatore di diamanti; l'unica cosa da fare è di gettarlo di nuovo nella corrente; chi l'avesse conservato sarebbe andato incontro a settimane infruttuose; altri, raccogliendo la ghiaia a piene mani, erano stati colpiti dalla coda uncinata di una razza velenosa. Queste ferite sono difficili a guarire. Bisogna trovare una donna che acconsenta a denudarsi e a urinare sulla piaga. E poiché nei *garimpo* non vi sono altre donne che le locali prostitute, questo ingenuo trattamento procura il più delle volte una sifilide particolarmente virulenta.

Queste donne sono attratte dai racconti dei leggendari colpi di fortuna. Divenuto ricco da un momento all'altro, il cercatore, immobilizzato dalla sua fedina penale, è obbligato a spendere tutto sul posto. Così si spiega il traffico di camion carichi di oggetti superflui. Se raggiungono il *garimpo* con il loro carico, questo andrà a ruba a qualunque prezzo, e più per ostentazione che per bisogno. Al levar del giorno, prima di ripartire, sono andato fino alla capanna di un *camarada* in riva al fiume infestato di zanzare e di altri insetti. Con in testa il suo vecchio casco da scafandro, era già pronto per andare a scavare nel fondo. L'interno del tugurio era miserabile e deprimente quanto il luogo intorno; ma in un angolo, la sua compagna mi fece vedere con orgoglio i dodici completi del suo uomo e i propri vestiti di seta che le termiti divoravano.

Avevamo passato la notte cantando e chiacchierando. Ogni ospite era stato invitato a fare un numero ispirato a qualche serata di caffè concerto, ricordo di un tempo passato. Ho ritrovato quest'uso sulle frontiere dell'India, in occasione di banchetti di piccoli funzionari. Qui come là si presentavano dei monologhi, o anche quel che si chiama in India delle «caricature», cioè delle imitazioni: ticchettio di una macchina da scrivere, strepito di una motocicletta in difficoltà, seguito – straordinario contrasto –

da un rumore che voleva evocare una «danza di fate», e subito dopo l'immagine sonora di un cavallo al galoppo. Per finire, le «smorfie», chiamate come in francese *grimaces*.

Della mia serata con i *garimpeiros* ho conservato nel mio taccuino un frammento di lamento su un modello tradizionale. Si tratta di un soldato malcontento del suo rancio, che descrive un reclamo al suo caporale; questo lo trasmette al sergente e l'operazione si ripete a ogni scalino: tenente, capitano, maggiore, colonnello, generale, imperatore. Quest'ultimo non ha altra risorsa che rivolgersi a Gesù Cristo, il quale, invece di far proseguire la lagnanza al Padre Eterno, «mette mano alla penna e manda tutti all'inferno». Ecco questo piccolo campione di poesia del *sertão*:

O Soldado...

O Offerece...

O Sargento que era um homem pertinente

Pego na penna, escreveu pro seu Tenente

O Tenente que era homem muito bão

Pego na penna, escreveu pro Capitão

O Capitão que era homem dos melhor'

Pego na penna, escreveu pro Major

O Major que era homem como é

Pego na penna, escreveu pro Coroné'

O Coroné' que era homem sem igual

Pego na penna, escreveu pro General

O General che era homem superior

Pego na penna, escreveu pro Imperador

O Imperador...

Pego na penna, escreveu pro Jesu' Christo

Jesu' Christo que é filho de Padre Eterno

Pego na penna et mando todos pros inferno.

Non si può dire però che ci fosse vera gaiezza. Già da tempo le sabbie diamantifere andavano esaurendosi; la regione era infestata dalla malaria, dalla lesmaniosi e dall'anchilostomiasi. Da qualche anno la febbre gialla silvestre aveva fatto la sua apparizione. Solo due o tre camion al mese si avventuravano sulle piste, contro i quattro per settimana di altri tempi.

La pista sulla quale stavamo per incamminarci era stata abbandonata dopo che un incendio nella boscaglia aveva distrutto i ponti. Nessun camion c'era passato da tre anni. Nessuno poteva dirci qualcosa sul suo stato; ma se ci riusciva di arrivare fino a São Lourenço, saremmo stati fuori d'impiccio. C'era un grande *garimpo* in riva al fiume: vi avremmo trovato tutto quello che occorreva: il rifornimento degli uomini e delle piroghe per arrivare fino ai villaggi bororo del Rio Vermelho, che è un affluente del São Lourenço.

Non saprei dire come sia andata; quel viaggio resta nel mio ricordo come un

confuso incubo: soste interminabili per vincere qualche metro di ostacolo, carico e scarico, tappe in cui eravamo così esausti per il continuo spostamento delle travi davanti al camion ogni volta che era riuscito a progredire di una lunghezza, che ci addormentavamo sulla nuda terra, per essere svegliati in piena notte da un rumore sordo proveniente dalle profondità della terra: erano le termiti che muovevano all'assalto dei nostri vestiti e che già coprivano di un tappeto brulicante l'esterno dei mantelli gommati che ci servivano da impermeabili e da giaciglio. Finalmente al mattino il nostro camion si lasciò calare verso il São Lourenço, segnalatoci dalla nebbia spessa della valle. Con la convinzione di aver compiuto una prodezza, ci annunciammo a gran colpi di clacson. Ma nessun bambino ci venne incontro. Sbucammo sulla riva, fra quattro o cinque capanne silenziose. Nessuno; tutte erano vuote e una rapida ispezione ci convinse che il villaggio era stato abbandonato.

Coi nervi a pezzi per gli sforzi dei giorni precedenti, eravamo disperati. Dovevamo rinunciare? Prima di prendere la via del ritorno, avremmo fatto un ultimo tentativo. Ognuno di noi sarebbe partito in una direzione e avrebbe esplorato i dintorni. Verso sera, eravamo tutti tornati con le pive nel sacco, salvo l'autista che aveva scoperto una famiglia di pescatori della quale conduceva con sé l'uomo. Questi, barbuto e con la pelle di una bianchezza malsana, come se fosse rimasto a lungo immerso nel fiume, spiegò che la febbre gialla aveva infierito lì sei mesi prima; i sopravvissuti si erano dispersi. Ma a monte si trovava ancora qualcuno e qualche piroga. Il pescatore sarebbe venuto con noi? Certo; da mesi la sua famiglia e lui stesso vivevano esclusivamente dei pesci del fiume. Presso gli indiani si sarebbe procurato manioca e piante di tabacco; noi gli avremmo dato un po' di denaro. Su queste basi garantiva l'accettazione dell'altro conducente di piroga che avremmo incontrato al passaggio.

Avrò occasione di descrivere altri viaggi rimasti presenti nella mia memoria più di quello. Sorvolo dunque su quegli otto giorni impiegati a rimontare una corrente ingrossata dalle piogge quotidiane. Una volta stavamo facendo colazione su un piccolo greto quando sentimmo un urto: era un serpente boa lungo sette metri che la nostra conversazione aveva svegliato. Ci vollero diversi proiettili per averne ragione, poiché questi animali sono indifferenti alle ferite nel corpo: bisogna colpire la testa; scuoiandolo – ciò che richiese una mezza giornata – gli trovammo dentro una dozzina di piccoli, prossimi alla nascita e già vivi, che il sole fece perire. Un giorno, proprio dopo aver tirato con successo a un *irara*, una specie di tasso, scorgemmo due forme nude che si agitavano sulla riva: i nostri primi bororo. Accostiamo e proviamo a parlare: essi conoscono solo una parola portoghese – *fumo* – tabacco – che pronunciano *sumo* (i vecchi missionari non dicevano che gli indiani erano «senza fede, senza legge e senza re» perché non posseggono nella loro fonetica i suoni della F, della L, e della R?). Pur essendo coltivatori di tabacco, il loro non ha la concentrazione del prodotto fermentato e arrotolato in corde di cui noi li forniamo generosamente. A gesti spieghiamo che siamo diretti verso il loro villaggio; ci fanno capire che vi giungeremo la sera stessa e che ci precederanno per annunciare il nostro arrivo; quindi spariscono nella foresta.

Qualche ora dopo, accostiamo a un argine argilloso in cima al quale scorgiamo le capanne. Una mezza dozzina di uomini nudi, tinti di rosso con l'urucu dalle dita dei piedi fino alla punta dei capelli, ci accolgono con scoppi di risa, ci aiutano a sbarcare, trasportano i nostri bagagli. Ed eccoci in una grande capanna che dà alloggio a diverse

famiglie; il capo del villaggio ha sgombrato un angolo per nostro uso, mentre lui, durante il nostro soggiorno, andrà a stare dall'altra parte del fiume.

22. Buoni selvaggi

In che ordine descrivere quelle impressioni profonde e confuse che assalgono il nuovo arrivato in un villaggio indigeno la cui civiltà è rimasta relativamente intatta? Presso i kaingang come presso i caduvei, i cui tuguri simili agli altri loro vicini attraggono l'attenzione soprattutto per un eccesso di miseria, la reazione iniziale è quella della stanchezza e dello scoraggiamento. Di fronte a una società ancora vitale e fedele alla sua tradizione, lo choc è così forte che si rimane sconcertati: in questa matassa dai mille colori, quale filo si deve seguire dapprima per cercare di sbrogliarla? Ricordando i bororo, che furono la mia prima esperienza di questo tipo, ritrovo le stesse sensazioni che m'invasero nel momento in cui iniziavo quella più recente, arrivando in cima a un'alta collina in un villaggio kuki della frontiera birmana, dopo ore passate carponi cercando con le mani e coi piedi di arrampicarmi su per il pendio, trasformato in fango scivoloso per le piogge dei monsoni che cadevano senza posa: stanchezza fisica, fame, sete e turbamento mentale, certo; ma questa vertigine di origine organica è tutta illuminata da percezioni di forme e di colori: abitazioni maestose malgrado la loro fragilità, che si valgono di materiali e di tecniche da noi usate solo in caso di piccole dimensioni, più che costruite sono annodate, intrecciate, tessute, ricamate e patinate dall'uso; invece di schiacciare l'abitante sotto la massa indifferente delle pietre, reagiscono morbidamente alla sua presenza e ai suoi movimenti; al contrario di quel che avviene da noi, restano sempre assoggettate all'uomo. Il villaggio racchiude i suoi abitanti come una leggera ed elastica armatura; più simili ai cappelli delle nostre donne che alle nostre città: insieme monumentale che conserva un po' della vita della vegetazione, volte e fogliami la cui linea naturale è stata conciliata dall'abilità dei costruttori con le esigenze e necessità dei loro piani.

La nudità degli abitanti sembra protetta dal velluto erboso delle pareti e dalla frangia delle palme: essi scivolano fuori dalle loro dimore come se si spogliassero di ampi mantelli di struzzo. Godendo di questi scrigni vellutati, i corpi hanno una modellatura affinata e delle tonalità ravvivate dal brillare dei cosmetici e delle pitture, si direbbe uno sfondo destinato a mettere in rilievo ornamenti più splendidi: colori grassi e brillanti di zanne e artigli di animali selvatici, insieme con piume e fiori. È proprio come se una civiltà intera aspirasse con tenerezza appassionata alle forme, alle sostanze e ai colori della vita; e, per trattenere intorno al corpo umano la sua più ricca essenza, si affidasse – fra tutti i suoi prodotti – a quelli che sono in più alto grado

durevoli oppure fuggitivi, ma che, per una strana coincidenza, ne sono i depositari privilegiati.

Mentre attendevamo alla nostra sistemazione nell'angolo di una vasta capanna, io, più che analizzarle, mi lasciavo impregnare da queste immagini. Si delineavano particolari: le abitazioni conservavano sempre la disposizione e le dimensioni tradizionali, ma la loro architettura aveva già subito l'influenza neobrasiliana: la loro pianta era rettangolare e non più ovale, e benché il materiale del tetto e delle pareti fosse lo stesso – rami che sostenevano un intreccio di palme – le due parti erano distinte e lo stesso tetto era a doppio spiovente invece che arrotondato e arrivava quasi fino a terra. Tuttavia, il villaggio di Kejara dove eravamo appena arrivati restava, con i due altri che componevano il gruppo del Rio Vermelho, Pobori e Jarudori, uno degli ultimi dove l'azione dei salesiani non si era ancora fatta troppo sentire. Questi missionari che, col Servizio di protezione, sono riusciti a porre fine ai conflitti fra indiani e coloni, hanno condotto nello stesso tempo eccellenti inchieste etnografiche (le nostre migliori fonti sui bororo, dopo gli studi più antichi di Karl von den Steinen) e un metodico sterminio della cultura indigena. Due fatti mostrano che Kejara è uno degli ultimi bastioni d'indipendenza: anzitutto perché residenza del capo di tutti i villaggi del Rio Vermelho, personaggio altero ed enigmatico, che ignorava il portoghese o ostentava questa ignoranza; che si preoccupava delle nostre necessità, ma speculava sulla nostra presenza; per ragioni di prestigio, però, quanto linguistiche, deciso a non comunicare con me se non tramite membri del suo consiglio, in compagnia dei quali prendeva tutte le sue decisioni.

In secondo luogo, a Kejara abitava un indigeno che doveva essere il mio interprete e il mio principale informatore. Quest'uomo, di circa trentacinque anni, parlava abbastanza bene il portoghese. A sentir lui aveva imparato a leggerlo e scriverlo durante la sua educazione alla missione, benché ora ne fosse incapace. Fieri del loro successo, i padri l'avevano mandato a Roma dove era stato ricevuto dal santo padre. Al suo ritorno, sembra che abbiano voluto farlo sposare cristianamente, senza tener conto degli usi tradizionali. Questo tentativo determinò in lui una crisi spirituale da cui uscì riconquistato al vecchio ideale bororo: se ne andò a Kejara dove conduceva da dieci o quindici anni una vita esemplare di selvaggio. Completamente nudo, tinto di rosso, impiumato, il naso e il labbro inferiore trapassati dalla sbarretta e dal labbretto, l'indiano del papa si rivelò un meraviglioso professore di sociologia bororo.

Per il momento eravamo circondati da una decina di indigeni che discutevano fra loro a furia di scoppi di risa e di manate. I bororo sono i più alti e i meglio costruiti fra gli indiani del Brasile. La loro testa rotonda, il loro viso allungato dai tratti regolari e vigorosi, la loro struttura atletica ricordano certi tipi patagoni ai quali si possono forse collegare dal punto di vista razziale. Questo tipo armonioso si ritrova raramente fra le donne, in generale più piccole, mingherline, dai tratti irregolari. Fin dal principio, la giovialità maschile faceva un singolare contrasto con l'atteggiamento riservato dell'altro sesso. Nonostante le epidemie che devastavano la regione, sembrava che tutti godessero perfetta salute. C'era però un lebbroso nel villaggio.

Gli uomini erano completamente nudi, salvo il piccolo cornetto di paglia che ricopriva l'estremità della verga, tenuto a posto dal prepuzio tirato fuori dall'apertura e arrotondato all'infuori. La maggior parte di essi erano tinti di rosso dalla testa ai piedi, con semi di urucu pestati nel grasso. Anche i capelli, cadenti sulle spalle o tagliati in

tondo al livello delle orecchie, erano ricoperti di questa pasta, sembravano un casco. Questo fondotinta veniva abbellito con altre pitture: un ferro di cavallo di resina nera brillante, che copriva la fronte e finiva sulle due guance all'altezza della bocca; striscette di pelo bianco incollate sulle spalle e le braccia; oppure, una incipriatura micacea ottenuta con madreperla macinata sul busto e sulle spalle. Le donne portavano un perizoma di cotone impregnato di urucu, attorno a una cintura rigida di corteccia, la quale sosteneva un nastro di corteccia bianca più morbida, che passava fra le cosce. Il loro petto era attraversato da una doppia matassa di nastri di cotone finemente intrecciati. Questa tenuta era completata da fascette di cotone, strette attorno alle caviglie, ai bicipiti e ai polsi.

A poco a poco tutti se ne andarono; noi dividemmo la capanna, che misurava approssimativamente dodici metri per cinque, con la silenziosa e ostile famiglia di uno stregone, e con una vecchia vedova mantenuta dalla carità di alcuni parenti che abitavano nelle capanne vicine, la quale però, spesso trascurata, cantava per delle ore il lamento dei suoi cinque mariti successivi e il tempo felice in cui non le mancavano mai la manioca, il mais, la selvaggina e il pesce.

Già i canti cominciavano a modularsi al di fuori, in una lingua bassa, sonora e gutturale, dalle articolazioni ben scandite. Solo gli uomini cantavano, e il loro unisono, le melodie semplici e mille volte ripetute, l'opposizione fra gli assolo e gli insieme, lo stile maschio e tragico richiamavano alla mente i cori guerrieri di qualche *Männerbund* tedesco. Perché questi canti? A causa dell'*irara*, mi fu spiegato. Avevamo portato della selvaggina, ed era necessario compiere su di essa, prima di poterla consumare, un complicato rituale per consacrarla e pacificare il suo spirito. Troppo stanco per essere un buon etnografo, caddi fin dal tramonto in un sonno agitato dalla fatica e dai canti, che durarono fino all'alba. Sarebbe stato sempre così, del resto, per tutta la durata della nostra visita: le notti erano dedicate alla vita religiosa, e gli indigeni dormivano dal levar del sole fino a mezzogiorno.

A parte qualche strumento a fiato che si udiva nei momenti prescritti dal rituale, l'accompagnamento delle voci si riduceva ai sonagli di zucche riempite di ghiaia, agitate dai corifei. Era meraviglioso starli a sentire; sia che spiegassero le voci o le fermassero con un colpo secco, sia che riempissero il silenzio col crepitio dei loro strumenti, modulati in crescendo e decrescendo prolungati, sia che infine guidassero i danzatori con alternative di silenzio e di rumore, la cui durata, intensità e qualità erano così varie che un direttore d'orchestra, in uno dei nostri concerti, non avrebbe meglio saputo indicare la sua volontà. Non c'è da stupirsi che un tempo gli indigeni e i missionari stessi abbiano creduto in alcune altre tribù di sentir parlare i demoni per mezzo di questi sonagli! D'altronde è risaputo che, se antiche illusioni sono state disperse a proposito di questo preteso «linguaggio tambureggiato», sembra probabile che, almeno presso certi popoli, sia fondato su un vero codice della lingua, ridotto ormai all'essenziale e simbolicamente espresso.

Col giorno, mi accingo a visitare il villaggio; sulla porta, inciampo in alcuni poveri volatili: sono gli *araras* domestici che gli indiani attirano nel villaggio per spiumarli vivi e procurarsi così la materia prima delle loro acconciature. Così spennati e incapaci di volare, questi uccelli sembrano polli pronti per lo spiedo, ridicolizzati da un becco che appare tanto più enorme in quanto il volume del loro corpo è ridotto a metà. Sui tetti, altri *araras* che hanno già recuperato le loro piume, se ne stanno

gravemente appollaiati, emblemi araldici smaltati di rosso e di azzurro.

Sono nel mezzo di una radura, limitata da una parte dal fiume, e da tutte le altre da lembi di foresta che nascondono i giardini, e lasciano scorgere fra gli alberi uno sfondo di colline dai fianchi scoscesi di rossa arenaria. Tutto intorno sono sistemate le capanne – ventisei esattamente – simili alla mia e disposte in cerchio, su una sola fila. Al centro, una capanna, lunga circa venti metri e larga otto, quindi molto più grande delle altre: è il *baitemmannageo*, casa degli uomini, dove dormono i celibi e dove la popolazione maschile passa la giornata quando non è occupata dalla pesca o dalla caccia, o in qualche pubblica cerimonia sul terreno di danza, spazio ovale delimitato da pioli, sul fianco ovest della casa degli uomini. L'accesso di quest'ultima è rigorosamente vietato alle donne; queste occupano le case più periferiche e i loro mariti fanno più volte al giorno la spola fra il loro club e il domicilio coniugale, lungo il sentiero che li collega l'uno all'altro attraverso la sterpaglia della radura. Visto dall'alto di un albero o di un tetto, il villaggio bororo è simile a una ruota di carro di cui le case familiari disegnano il cerchio, i sentieri i raggi; e al centro della quale la casa degli uomini costituisce il mozzo.

Questo interessante piano era un tempo quello di tutti i villaggi, salvo che la loro popolazione eccedeva di molto la media attuale (centocinquanta persone circa, a Kejara); si costruivano allora le case familiari in diversi cerchi concentrici, invece che in uno solo. I bororo, del resto, non sono i soli a costruire questi villaggi circolari; con qualche variante nei dettagli, essi sembrano tipici di tutte le tribù del gruppo linguistico gé, che occupano il centro dell'altopiano brasiliano, tra i fiumi Araguaya e São Francisco, e di cui i bororo sono forse i rappresentanti più meridionali. Anche i loro vicini più prossimi verso nord, i cayapo, che abitano sulla riva destra del Rio dos Mortes, e presso i quali si è potuto penetrare soltanto una decina di anni fa, costruiscono i loro villaggi in maniera analoga, come fanno del resto gli apinayé, gli sherenté e i canella.

La disposizione circolare delle capanne attorno alla casa degli uomini è di una tale importanza per quanto concerne la vita sociale e la pratica del culto, che i missionari salesiani della regione del Rio das Garças hanno capito subito che il mezzo più sicuro per convertire i bororo consisteva nel far loro abbandonare il villaggio per un altro in cui le case fossero disposte in ranghi paralleli. Disorientati in rapporto ai punti cardinali, privati del piano sul quale si basavano tutte le loro nozioni, gli indigeni perdono rapidamente il senso delle tradizioni, come se i loro sistemi sociali e religiosi (che, vedremo in seguito, sono indissociabili) fossero troppo complicati per poter fare a meno dello schema reso evidente dalla pianta del villaggio, la cui fisionomia è perpetuamente vivificata dalle loro azioni quotidiane.

A scarico dei salesiani dobbiamo dire che, per comprendere questa difficile struttura e conservarne il ricordo, come essi hanno fatto, devono aver molto penato e faticato. Prima di avvicinare i bororo bisogna aver assimilato i loro lavori.

Ma nello stesso tempo, il compito più urgente era di confrontare le loro conclusioni ad altre ottenute in regioni dove essi non erano ancora penetrati e dove il sistema conservava la sua vitalità. Guidato dai documenti già pubblicati, mi adoperai a ottenere dai miei informatori una analisi della struttura del loro villaggio. Passavamo la giornata a girare di casa in casa, recensendo gli abitanti, stabilendo il loro stato civile, e tracciando con dei bastoncini sul suolo della radura le linee ideali delimitanti i

settori ai quali fanno capo intrecci complicati di privilegi, di tradizioni, di gradi gerarchici, di diritti e di obbligazioni. Per semplificare il mio esposto, raddrizzerò – oso dire – i punti cardinali; perché le direzioni dello spazio, come le pensano gli indigeni, non corrispondono mai esattamente alla lettura della bussola.

Il villaggio circolare di Kejara è tangente alla riva sinistra del Rio Vermelho. Questo scorre approssimativamente in direzione est-ovest. Un diametro del villaggio, teoricamente parallelo al fiume, divide la popolazione in due gruppi: al Nord i *cera*, al Sud i *tugaré*. Sembra – ma non è assolutamente certo – che il primo termine significhi «debole» e il secondo «forte». Comunque sia, la divisione è essenziale per due ragioni: in primo luogo un individuo appartiene sempre alla stessa metà di sua madre; in secondo luogo, egli non può sposare che un membro dell'altra metà. Se mia madre è *cera*, lo sono anch'io e mia moglie sarà *tugaré*.

Le donne abitano ed ereditano la casa dove sono nate. Al momento del suo matrimonio un indigeno maschio attraversa dunque la radura, supera il diametro ideale che separa le due metà, e va a stabilirsi dall'altra parte. La casa degli uomini tempera questo distacco perché la sua posizione centrale si estende sul territorio delle due metà. Ma le regole di residenza spiegano che la porta che dà in territorio *cera* si chiama porta *tugaré*, e quella che dà in territorio *tugaré* si chiama porta *cera*. In effetti il loro uso è riservato agli uomini e tutti coloro che risiedono in un settore sono originari dell'altro e inversamente. Con la sua famiglia, dunque, un uomo sposato non si sente mai a casa sua: la sua casa, dove è nato e a cui si ricollegano le sue impressioni d'infanzia, è situata dall'altra parte: è la casa delle sue sorelle e di sua madre, ora abitata dai loro mariti. Ciò nonostante vi può tornare quando vuole, sicuro di essere ben accolto. E quando l'atmosfera del domicilio coniugale gli sembra troppo pesante (per esempio se vi sono in visita i suoi cognati) può andare a dormire nella casa degli uomini dove ritrova i suoi ricordi di adolescente, il cameratismo maschile e un ambiente religioso per nulla severo di fronte a eventuali piccole tresche con ragazze non sposate.

Il principio delle metà non regola soltanto il matrimonio, ma anche altri aspetti della vita sociale. Ogni volta che un membro di una metà si trova a esercitare o a compiere un dovere, ciò avviene a profitto o con l'aiuto dell'altra metà. Così, i funerali di un *cera* sono a carico dei *tugaré* e viceversa. Le due metà del villaggio sono dunque compagne nella stessa partita, e tutti gli atti sociali e religiosi implicano l'assistenza dell'altra parte la quale svolge il ruolo complementare a quello da essa sostenuto. Questa collaborazione non esclude la rivalità: c'è un orgoglio della metà alla quale si appartiene e ci sono gelosie reciproche. Immaginiamo dunque una vita sociale sull'esempio di due squadre di *football* che, invece di cercare di contrastare le loro rispettive strategie, si applicassero a servirsi l'una con l'altra e misurassero il vantaggio dal grado di perfezione e di generosità che ciascuna di esse riuscisse a raggiungere.

Passiamo ora a un nuovo aspetto: un secondo diametro, perpendicolare al precedente, taglia ancora le metà secondo un asse nord-sud. Tutta la popolazione nata a est di questo asse è detta «a monte», e quella nata a ovest è detta «a valle». Invece di due metà abbiamo dunque quattro sezioni, i *cera* e i *tugaré* appartenendo allo stesso titolo metà a una parte e metà all'altra. Disgraziatamente nessun osservatore è ancora riuscito a capire l'esatto significato di questa seconda suddivisione.

Inoltre, la popolazione è raggruppata in clan. Sono gruppi di famiglie che si considerano parenti per via femminile, partendo da un comune antenato di natura mitologica e a volte perfino dimenticato. Diciamo dunque che i membri di un clan si riconoscono perché portano lo stesso nome. È probabile che in passato i clan fossero in numero di otto: quattro per i *cera* e quattro per i *tugaré*. Ma nel corso del tempo alcuni si sono estinti, altri si sono suddivisi. In realtà la situazione è dunque piuttosto confusa. Comunque, resta il fatto che i membri di un clan – a eccezione degli uomini sposati – abitano tutti la stessa capanna o le capanne adiacenti. Ogni clan ha dunque la sua posizione nel cerchio delle case: è *cera* o *tugaré*, della parte a monte o di quella a valle, oppure diviso, ancora in due sottogruppi a causa di quell'ultima divisione che, sia da una parte che dall'altra, passa attraverso le abitazioni di un determinato clan.

Come se le cose non fossero abbastanza complicate, ogni clan comprende dei sottogruppi ereditari, sempre in linea femminile. Così ci sono in ogni clan delle famiglie «rosse» e altre «nere». Oltre a ciò, sembra che un tempo ogni clan fosse diviso in tre gradi: superiore, medio e inferiore; forse questo è un riflesso, o una trasposizione, delle caste gerarchizzate degli *mbaya-caduvei*; ne riparlerò più avanti. Questa ipotesi è resa probabile dal fatto che ognuno di questi tre gradi sembra essere stato endogamo: un medio un altro medio, e un inferiore un inferiore. Siamo costretti a ricorrere alle supposizioni a causa della decadenza demografica dei villaggi bororo. Ora che essi contano cento o duecento abitanti invece di mille e più, non ci sono abbastanza famiglie per rappresentare tutte le categorie. Solo il principio delle metà è strettamente rispettato (sebbene certi clan privilegiati ne siano forse dispensati); per il resto, gli indigeni improvvisano delle soluzioni zoppicanti, secondo le possibilità.

La distribuzione della popolazione in clan costituisce senza dubbio il più importante di quei regolamenti di cui la società bororo sembra compiacersi. Nel quadro del sistema generale dei matrimoni fra metà, i clan sono già stati uniti da speciali affinità; infatti, un clan *cera* si allea di preferenza con uno, due o tre clan *tugaré* e viceversa. In più, i clan non sono tutti regolati dallo stesso statuto. Il capo del villaggio è scelto obbligatoriamente in un clan determinato della metà *cera*, con trasmissione ereditaria del titolo in linea femminile, dallo zio materno al figlio di sua sorella. Ci sono dei clan ricchi e dei clan poveri. In che cosa consiste questa differenza? Fermiamoci un istante su questo punto.

La nostra concezione della ricchezza è principalmente economica; per quanto modesto sia il livello di vita dei bororo, anche fra loro, come fra noi, esistono differenze. Alcuni sono migliori cacciatori o pescatori, più fortunati o più industriosi degli altri. Si possono osservare a *Kejara* degli indizi di specializzazione professionale. Un indigeno era esperto nella confezione di levigatoi di pietra, che scambiava con prodotti alimentari, vivendo, sembra, comodamente. Tuttavia queste differenze sono individuali, quindi passeggere. La sola eccezione è costituita dal capo, che riceve delle prestazioni da tutti i clan, sotto forma di nutrimento e di oggetti manifatturati. Ma poiché ricevendo egli rimane obbligato, è sempre nella situazione di un banchiere: molte ricchezze passano nelle sue mani, senza che le possieda mai. La mia collezione di oggetti religiosi è stata realizzata in contropartita di doni immediatamente ridistribuiti dal capo fra i clan, e che gli sono serviti a sanare la sua bilancia commerciale.

La ricchezza statutaria dei clan è di altra natura. Ciascuno possiede un capitale di

miti, di tradizioni, di danze, di funzioni sociali e religiose. A loro volta, i miti fondano dei privilegi tecnici che sono uno dei tratti più interessanti della cultura bororo. Quasi tutti gli oggetti sono blasonati, in modo da permettere l'identificazione del clan e del sottoclan del proprietario. Questi privilegi consistono nell'utilizzare certe piume, o colore di piume; nel modo di tagliarle e di assottigiarle; nella disposizione di piume di specie e di colore diverso; nell'esecuzione di certi lavori decorativi; come intreccio di fibre o mosaico di piume; nell'impiego di motivi speciali ecc. Così gli archi cerimoniali sono ornati di piume o di anelli di scorza secondo dei canoni prescritti per ogni clan; l'asta delle frecce porta alla base, fra le piume dell'impennatura, un ornamento specifico; gli elementi di madreperla dei labbretti articolati sono intagliati in figure ovali, pisciformi, rettangolari, secondo i clan; il colore delle frange varia; i diademi di piume portati nelle danze hanno un'insegna (generalmente una targhetta di legno coperta da un mosaico di piume incollate) che si riferisce al clan del proprietario. I giorni di festa, perfino gli astucci coprisse sono sormontati da un nastro di paglia rigido, decorato o cesellato nei colori e nelle forme del clan, stendardo bizzarramente portato!

Tutti questi privilegi (che sono del resto negoziabili) sono oggetto di una sorveglianza gelosa e litigiosa. È inconcepibile, si dice, che un clan si impadronisca delle prerogative di un altro: ne nascerebbe una lotta fratricida. Ora, da questo punto di vista, le differenze fra i clan sono enormi: alcuni sono lussuosi, altri miseri; basta osservare i mobili delle capanne per convincersene. Piuttosto che in ricchi e poveri, li distingueremo in grossolani e in raffinati.

L'equipaggiamento materiale dei bororo è caratterizzato dalla semplicità, unita a una rara e perfetta esecuzione. Gli attrezzi sono rimasti arcaici, malgrado le asce e i coltelli distribuiti a suo tempo dal Servizio di protezione. Pur ricorrendo agli strumenti di metallo per i lavori grossi, gli indigeni rifiniscono ancora sia le mazze per uccidere il pesce che gli archi e le frecce di legno duro delicatamente dentate con uno strumento per metà piccola ascia e per metà bulino, che usano in tutte le occasioni come noi facciamo con il coltello da tasca: esso consiste in un incisivo incurvato del *capivara*, roditore delle rive dei fiumi, fissato lateralmente con una legatura all'estremità del manico. A parte le stuoie e i panieri di vimini, le armi e gli utensili – di osso o di legno – degli uomini, le zappette delle donne cui sono affidati i lavori agricoli, l'equipaggiamento di una capanna consta di ben poche cose: recipienti di zucca, o in terracotta nera; catinelle emisferiche e scodelle con un manico a guisa di mestolo. Questi oggetti presentano forme purissime, messe in rilievo dall'austerità della materia. Particolare curioso: sembra che un tempo le terrecotte bororo fossero decorate e che una proibizione religiosa relativamente recente abbia eliminato questa tecnica. Forse con lo stesso motivo si può spiegare il fatto che gli indigeni non eseguano più pitture rupestri, come ancora oggi se ne trovano nelle caverne della *chapada*: vi si riconoscono numerosi temi della loro cultura. Per maggior sicurezza, chiesi loro una volta che decorassero per me un grande foglio di carta. Un indigeno si mise all'opera, con della pasta di urucu e della resina, e sebbene i bororo abbiano perduto il ricordo dell'epoca in cui dipingevano le pareti rocciose e si siano allontanati ormai dai dirupi dove queste si trovano, il quadro che mi fu consegnato sembrava una pittura rupestre in scala ridotta.

In contrasto con l'austerità degli oggetti utilitari, i bororo mettono tutto il loro

lusso e la loro fantasia nell'abbigliamento, o almeno – poiché questo è dei più sommari – nei suoi accessori. Le donne posseggono veri scrigni che si trasmettono di madre in figlia: finimenti in denti di scimmia o in zanne di giaguaro montate in legno o fissate con sottili legature. Tengono per sé le spoglie della caccia ma si fanno poi depilare le tempie dagli uomini i quali confezionano, coi capelli delle loro spose, lunghe cordicelle intrecciate che avvolgono intorno alla testa come un turbante. Gli uomini portano anche, i giorni di festa, dei ciondoli a mezzaluna formati da un paio di unghie di armadillo – animale scavatore le cui dimensioni sorpassano il metro e che si è trasformato solo di poco dall'era terziaria – ornate di incrostazioni di madreperla, e di frange di piume o di cotone. I becchi di tucano fissati su asticciole piumate, i fasci di *aigrettes*, le lunghe piume della coda degli araras, che sbocciano da fusti di bambù traforati e coperti di bianca lanugine incollata, vengono infilati dietro nelle orecchie naturali o artificiali, come grandi spilloni, equilibrando i diademi di piume che circondano la fronte. Talvolta questi ornamenti sono combinati in acconciature composite che richiedono diverse ore per essere fissate sulla testa del danzatore. Ne ho acquistata una per il Musée de l'Homme, in cambio di un fucile e dopo negoziati che si protrassero per otto giorni. Era indispensabile al cerimoniale e gli indigeni non potevano farne a meno che dopo aver recuperato con la caccia l'assortimento di piume prescritto, per confezionarne un'altra. Essa si compone di un diadema in forma di ventaglio, di una visiera di piume che ricopre la parte superiore del viso, di un'alta corona cilindrica circondante la testa, in bastoncini sormontati di piume dell'aquila-arpia; e di un disco di vimini a sostegno di un mazzo di asticciole coperte di piume e di lanugine incollata. L'insieme raggiunge quasi i due metri di altezza.

Anche se non sono in tenuta da cerimonia, il gusto dell'ornamento è così vivo che gli uomini si improvvisano continuamente acconciature. Molti portano corone: strisce di pelli ornate di piume, anelli di vimini ugualmente impiumati, corone di unghie di giaguaro montate su un cerchio di legno. Ma basta molto meno per sedurli; un nastro di paglia dissecata, raccolta in terra, rapidamente arrotolato e dipinto, ecco una fragile acconciatura sotto cui l'uomo si pavoneggerà finché non la sostituirà con un'altra fantasia diversamente ispirata; a volte, a questo scopo, spogliano un albero dei suoi fiori. Un pezzo di scorza, qualche piuma danno agli instancabili ideatori il pretesto per creare un paio di sensazionali orecchini. Bisogna penetrare nella casa degli uomini per rendersi conto dell'attività impiegata da quei robusti giovanotti a farsi belli: in ogni angolo si taglia, si compone, si cesella, si incolla; le conchiglie del fiume vengono ridotte in frammenti e vigorosamente levigate alla mola per farne collane e labbretti; fantastiche costruzioni di bambù e di piume si accatastano. Con una applicazione degna di una ricamatrice, uomini dall'aspetto di facchini si trasformano reciprocamente in pulcini, incollandosi piume perfino sulla pelle.

La casa degli uomini, oltre che laboratorio, è anche molte altre cose. Gli adolescenti ci dormono; nelle ore d'ozio, gli uomini sposati vi fanno la siesta, chiacchierano e fumano le grosse sigarette arrotolate in una foglia secca di mais. Vi consumano anche i pasti, poiché un minuzioso sistema di *corvéés* obbliga i clan, a turno, al servizio del *baitemmannageo*. Ogni due ore circa, un uomo va a prendere nella sua capanna familiare una scodella di zuppa di mais detta *mingau*, preparata dalle donne. Il suo arrivo è salutato da grida di gioia, *au, au*, che rompono il silenzio del giorno. Con un cerimoniale fisso, l'ospite invita sei o otto uomini e li conduce davanti al cibo che tutti

attingono con una scodellina di terracotta o di conchiglia. Ho già detto che l'accesso alla casa è vietato alle donne; ma solo alle donne sposate, perché le adolescenti nubili evitano spontaneamente di avvicinarvisi, ben sapendo quale sarebbe la loro sorte. Se, per inavvertenza o provocazione, esse si avventurano troppo vicino, può capitare che vengano catturate per abusarne. Esse dovranno del resto penetrarvi volontariamente, una volta nella loro vita, per presentare la loro domanda di matrimonio al futuro marito.

23. I vivi e i morti

Pur essendo laboratorio, circolo, dormitorio e casa saltuaria, il *baitemmannageo* è in definitiva un tempio. In esso i danzatori sacri si preparano e alcune cerimonie vi si svolgono lontano dalla presenza delle donne; come la fabbricazione e la roteazione dei rombi. Questi sono strumenti musicali di legno, riccamente dipinti, la cui forma ricorda quella di un pesce appiattito, e la cui dimensione varia da trenta centimetri a un metro e mezzo circa. Facendoli roteare all'estremità di una cordicella, essi producono una specie di brontolio sordo, attribuito a spiriti visitatori del villaggio, dei quali si ritiene che le donne abbiano paura. Guai a quella che vedesse un rombo: ancora oggi con ogni probabilità ne sarebbe annientata. Quando, per la prima volta, assistetti alla loro confezione, cercarono di farmi credere che si trattasse di strumenti culinari. L'estrema ripugnanza che dimostrarono nel cedermene alcuni si spiegava più col timore che io tradissi un segreto, che con il fastidio del lavoro da ricominciare. Fu necessario che in piena notte mi recassi alla casa degli uomini con una cassetta. I rombi impacchettati vi furono deposti e la cassetta venne sigillata; mi fecero promettere inoltre che non l'avrei aperta prima di arrivare a Cuiaba.

Per l'osservatore europeo, le attività ai nostri occhi difficilmente compatibili che si svolgono nella casa degli uomini si armonizzano in modo quasi scandaloso. Pochi popoli sono tanto profondamente religiosi quanto i bororo, e pochi hanno un sistema metafisico così elaborato. Ma per loro le credenze spirituali e le abitudini quotidiane si mescolano intimamente, e non sembra che gli indigeni si rendano conto del passaggio da un sistema all'altro. Ho ritrovato questa religiosità infantile nei templi buddhisti della frontiera birmana, dove i bonzi vivono e dormono nella sala destinata al culto, sistemando ai piedi dell'altare i loro vasetti di pomata e la loro farmacia personale, non disdegnando di accarezzare le loro allieve fra due lezioni di alfabeto.

Questa disinvoltura di fronte al soprannaturale mi stupiva tanto più in quanto il mio solo contatto con la religione risale a un'infanzia già incredula, quando abitavo, durante la Prima guerra mondiale, presso mio nonno, che era rabbino a Versailles. La casa si collegava alla adiacente sinagoga mediante un lungo corridoio interno, in cui ci si avventurava non senza un certo timore, e che costituiva per se stesso una frontiera insormontabile fra il mondo profano e quello a cui mancava appunto quel calore umano che sarebbe stato la condizione preliminare per poterlo considerare sacro. Fuori delle ore del culto, la sinagoga restava vuota e quei pochi che vi restavano non

l'occupavano mai né così a lungo né con un fervore tale da colmare lo stato di desolazione che pareva esserle naturale e che le funzioni quasi disturbavano. Il culto familiare soffriva della stessa aridità. A parte la preghiera silenziosa di mio nonno prima di ogni pasto, niente ricordava ai ragazzi che la vita era sottomessa al riconoscimento di un ordine superiore, fuorché un cartello fissato al muro della sala da pranzo, che diceva: «Masticate bene il vostro cibo, ne dipende la digestione».

Non voglio dire che la religione avesse più prestigio presso i bororo: tutto al contrario, naturalmente. Nella casa degli uomini, gli atti del culto si compivano con la stessa disinvoltura di tutti gli altri, come se si trattasse di azioni utilitarie eseguite per il loro risultato, senza richiedere quell'atteggiamento rispettoso che s'impone anche a un non credente, quando entra in un santuario. Questo pomeriggio, si canta nella casa degli uomini in preparazione del rituale pubblico della sera. In un angolo, dei ragazzi strepitano o chiacchierano, due o tre uomini canticchiano e agitano i sonagli, ma se uno di essi ha voglia di accendere una sigaretta o se è il suo turno di mescolare il paiolo del mais, passa lo strumento a un vicino oppure lo fa con una mano, continuando a suonare con l'altra. Se un danzatore si pavoneggia per fare ammirare la sua ultima creazione, tutti si fermano e commentano, la funzione sembra dimenticata fino a che, in un altro angolo, il rito riprende al punto dove era stato interrotto.

Tuttavia, il significato della casa degli uomini va oltre l'essere il centro della vita sociale e religiosa che ho tentato di descrivere. La struttura del villaggio non fa che favorire il gioco raffinato delle istituzioni: essa riassume e assicura i rapporti fra l'uomo e l'universo, fra la società e il mondo soprannaturale, fra i vivi e i morti.

Prima di trattare questo nuovo aspetto della cultura bororo, devo aprire una parentesi a proposito dei rapporti fra vivi e morti; senza di che sarebbe difficile capire la particolare soluzione che il pensiero bororo dà a un problema universale, soluzione che è notevolmente somigliante a quella che s'incontra all'altro capo dell'emisfero occidentale, presso i popoli delle foreste e praterie del Nordest dell'America settentrionale, come gli ojibwa, i menomini e i winnebago.

Non esiste probabilmente nessuna società che non tratti i suoi morti con riverenza. Fin dalle origini stesse della specie, l'uomo di Neanderthal seppelliva i suoi defunti in tombe sommariamente preparate. Senza dubbio le pratiche funebri variano secondo i gruppi. Diremo dunque che queste differenze sono trascurabili, poiché è unanime il sentimento che le collega? Anche quando ci si sforza di semplificare al massimo gli atteggiamenti verso i morti osservati nelle società umane, si è obbligati a rispettare una grande divisione, fra i cui poli il passaggio avviene attraverso tutta una serie di intermediari.

Certe società lasciano riposare i loro morti; dedicando loro omaggi periodici, questi si asterranno dal turbare i vivi e, se tornano a visitarli, ciò avverrà a intervalli e in occasioni speciali. E questa visita sarà benefica, poiché i morti garantiscono con la loro protezione il ritorno regolare delle stagioni, la fecondità dei giardini e delle donne. Tutto accade come se un contratto fosse intervenuto fra i vivi e i morti: in cambio del culto loro dedicato, i morti resteranno coi vivi e gli incontri periodici fra i due gruppi saranno sempre dominati dalla preoccupazione degli interessi dei vivi. Un tema folcloristico universale esprime bene questa formula; quella del *morto riconoscente*. Un ricco eroe riscatta un cadavere da creditori che si oppongono al seppellimento. Egli dà al morto una sepoltura. Questi appare in sogno al suo

benefattore e gli promette il successo a condizione che i beni conquistati siano equamente divisi fra tutti e due. Effettivamente, l'eroe conquista l'amore di una principessa che riesce a salvare da numerosi pericoli con l'aiuto del suo protettore soprannaturale. Dovrà dunque goderne in comune col morto? Ma la principessa è stregata: mezzo donna, mezzo dragone o serpente. Il morto rivendica il suo diritto, l'eroe si sottomette, e il morto, soddisfatto di questa lealtà, si accontenta della porzione maligna che preleva, lasciando all'eroe una sposa umanizzata.

A questa concezione se ne oppone un'altra, ugualmente illustrata da un tema folcloristico che chiamerò: *il cavaliere intraprendente*. L'eroe è povero, invece che ricco. Come sola ricchezza possiede un chicco di grano che riesce, a forza di astuzie, a barattare con un gallo, poi baratta questo con un maiale, il maiale con un bue, il bue con un cadavere che alla fine baratta con una principessa viva. Come si vede, qui il morto è oggetto e non più soggetto. Invece di un compagno con cui trattare, qui è uno strumento che serve per poter speculare con menzogna e soperchieria. Alcune società osservano di fronte ai loro morti un atteggiamento di questo tipo. Non solo rifiutano loro il riposo ma anzi li mobilitano: a volte letteralmente, come nel caso del cannibalismo e della necrofagia, aspirando di incorporarsi la potenza e le virtù del defunto; a volte simbolicamente come nelle società impegnate in rivalità di prestigio e in cui i partecipanti devono, oso dire, chiamare continuamente i morti *alla riscossa*, cercando di giustificare le loro prerogative a mezzo di evocazioni di antenati e di truffe genealogiche. Più che altro, queste società si sentono turbate dai morti, dei quali abusano. Pensano che i morti si vendichino di questa persecuzione e saranno tanto più esigenti e litigiosi coi vivi, quanto più questi cercheranno di approfittare di loro. Ma sia che si tratti di equa divisione come nel primo caso, o di sfrenata speculazione come nel secondo, l'idea dominante è che nei rapporti fra morti e vivi non si possa prescindere di fare «parte a due».

Fra queste posizioni estreme, ci sono metodi di transizione: gli indiani della costa occidentale del Canada e i melanesiani fanno comparire tutti i loro antenati nelle cerimonie, costringendoli a testimoniare a favore dei loro discendenti; in certi culti di antenati, in Cina o in Africa, i morti conservano la loro identità personale, ma solo per la durata di qualche generazione; presso i pueblo del Sudovest degli Stati Uniti, essi cessano subito di essere personalizzati come defunti, ma si dividono un certo numero di funzioni specializzate. Anche in Europa dove i morti sono diventati apatici e anonimi, il folclore conserva delle tracce dell'altra eventualità nella credenza che esistano due tipi di morti: quelli che hanno ceduto a cause naturali costituiscono un corpo di antenati protettori; mentre i suicidi, assassinati o stregati, diventano spiriti malevoli e gelosi.

Se noi ci limitiamo a considerare l'evoluzione della civiltà occidentale, non c'è dubbio che l'atteggiamento speculatore si è progressivamente cancellato a profitto della concezione contrattuale dei rapporti fra morti e vivi, che a sua volta ha lasciato il posto all'indifferenza annunciata forse dalla formula del Vangelo: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. Ma non c'è nessun motivo per supporre che questa evoluzione corrisponda a un modello universale. Piuttosto, sembra che tutte le culture abbiano avuto oscuramente coscienza di tutte e due le formule, mettendo l'accento su una di esse, pur cercando, con metodi superstiziosi, di garantirsi dall'altra parte (come del resto noi stessi continuiamo a fare, malgrado la credenza o

l'incredulità confessate). L'originalità dei bororo e degli altri popoli che ho citato per esempio consiste nel fatto che essi si siano prospettati chiaramente le due possibilità, e abbiano costruito un sistema di credenze e di riti corrispondenti a ciascuna di esse; un meccanismo, infine, che permette loro di passare dall'una all'altra, con la speranza di conciliarle.

Sarebbe inesatto dire che non esiste per i bororo la morte naturale: per loro un uomo non è un individuo, ma una persona. Egli fa parte di un universo sociologico: il villaggio, il quale esiste dall'eternità, a fianco dell'universo fisico, esso stesso composto di altri esseri animati come i corpi celesti o fenomeni meteorologici. Tutto ciò, a dispetto del carattere temporaneo dei villaggi concreti, i quali (in conseguenza dell'esaurimento dei terreni coltivabili) raramente resistono nello stesso luogo per più di trent'anni. Quello che costituisce il villaggio non è dunque né il suo terreno né le sue capanne, bensì una determinata struttura che ho già descritto e che tutto il villaggio riproduce. Si capisce dunque perché, alterando la disposizione tradizionale dei villaggi, i missionari distruggono tutto.

Quanto agli animali, questi appartengono in parte al mondo degli uomini, soprattutto per quanto concerne i pesci e gli uccelli, mentre certi animali terrestri dipendono dall'universo fisico. Così i bororo considerano transitoria la loro forma umana e la pongono fra quella del pesce (col nome del quale si autodefiniscono) e quella dell'arara (sotto la cui apparenza chiuderanno il loro ciclo di trasmigrazione).

Se il pensiero dei bororo (pari in questo agli etnografi) è dominato da una opposizione fondamentale fra natura e cultura, se ne deduce che, più sociologi ancora che Durkheim e Comte, fanno dipendere la vita umana dall'ordine della cultura. Parlare di morte naturale o antinaturale è senza senso. Di fatto e di diritto, la morte è a un tempo naturale e antinaturale. Ciò vuol dire che, ogni volta che muore un indigeno, non soltanto i suoi prossimi, ma la società intera viene lesa. Il danno che la natura arreca alla società comporta, a detrimento della prima, un debito, termine che traduce abbastanza bene una nozione essenziale presso i bororo, quella cioè di *mori*. Quando un indigeno muore, il villaggio organizza una caccia collettiva, affidata alla metà opposta a quella del defunto: spedizione contro la natura e che ha per scopo di abbattere un grosso animale, di preferenza un giaguaro, la cui pelle, le unghie e gli artigli costituiranno il *mori* del defunto.

Quando giunsi a Kejara, era appena avvenuto un decesso; disgraziatamente si trattava di un indigeno morto lontano, in un altro villaggio. Non avrei dunque visto la doppia inumazione, che consiste nel deporre dapprima il cadavere in una fossa coperta di fogliame scavata al centro del villaggio, finché le carni si siano putrefatte, poi nel lavare le ossa nel fiume, dipingerle e ornarle a mosaico con piume incollate, per poi immergerle, raccolte in un paniere, in fondo a un lago o a un corso d'acqua. Tutte le altre cerimonie a cui ho assistito si sono svolte conformemente alla tradizione, compresa la scarificazione rituale da parte dei parenti sul posto dove la tomba provvisoria avrebbe dovuto essere scavata. Altro contrattempo: la caccia collettiva si era effettuata la sera o forse il pomeriggio prima del mio arrivo; certo è che non avevano preso niente. Una vecchia pelle di giaguaro fu utilizzata per le danze funebri. Sospetto anche che il nostro *irara* sia capitato a proposito per sostituire la preda mancante. Non vollero mai dirmelo, ed è un peccato: se così fosse stato, avrei potuto rivendicare il titolo di *uiaddo*, capocaccia e rappresentante l'anima del defunto.

Dalla sua famiglia avrei ricevuto il bracciale di capelli umani e il *poari*, clarinetto mistico formato da una piccola zucca impiumata per cassa armonica, con una linguetta di bambù, che avrei dovuto suonare prima di attaccare alla sua spoglia. Avrei distribuito, come è prescritto, la carne, la pelle, i denti, le unghie fra i parenti del defunto, che mi avrebbero dato in cambio un arco e delle frecce da cerimonia, un altro clarinetto commemorativo e una collana di conchiglie. Avrei dovuto senza dubbio dipingermi di nero per non essere riconosciuto dall'anima malefica, responsabile del decesso, e tenuta, secondo le regole del *mori*, a incarnarsi nella selvaggina, offrendosi così in risarcimento del danno, ma piena di odio vendicatore verso il suo esecutore. Perché, in un certo senso, questa natura assassina è umana. Essa opera con la mediazione di una categoria speciale di anime, che dipendono direttamente da lei e non dalla società.

Ho già detto che dividevo la capanna con uno stregone. I *bari* formano una categoria speciale di esseri umani che non appartengono completamente né all'universo fisico, né al mondo sociale, ma il cui compito è di stabilire una mediazione fra i due regni. È possibile, ma non certo, che tutti gli stregoni siano nati nella metà tugaré; era il caso del mio, perché la nostra era una capanna cera ed egli abitava, come d'uso, presso sua moglie. Si diventa *bari* per vocazione, e spesso in seguito a una rivelazione il cui motivo centrale è un patto concluso con alcuni membri di una collettività molto complessa, composta di spiriti malefici o semplicemente temibili, in parte celesti (e che controllano allora i fenomeni astronomici e meteorologici), in parte animali e in parte sotterranei. Questi esseri, il cui numero si accresce regolarmente con le anime degli stregoni defunti, sono responsabili del cammino degli astri, del vento, della pioggia, della malattia e della morte. Sono descritti con apparenze diverse e terrificanti; villosi, con teste bucherellate che lasciano sfuggire il fumo del tabacco quando essi fumano; mostri aerei che emettono la pioggia dagli occhi, dalle narici o dai capelli e dalle unghie smisuratamente lunghe; oppure con un'unica gamba, con un grosso ventre e un corpo villosa di pipistrello.

Il *bari* è un personaggio asociale. Il legame personale che lo unisce a uno o più spiriti gli conferisce molti privilegi: aiuto soprannaturale quando parte per una spedizione di caccia solitaria, facoltà di trasformarsi in bestia e conoscenza delle malattie e dei doni profetici. La selvaggina uccisa durante la caccia, i primi raccolti dei giardini non possono essere consumati finché essi non ne hanno ricevuto la loro parte. Questa costituisce il *mori* dovuto dai vivi agli spiriti dei morti; rappresenta dunque, nel sistema, una parte simmetrica e inversa di quella della caccia funebre di cui ho già parlato.

Ma il *bari* è dominato dal suo o dai suoi spiriti custodi i quali lo utilizzano per incarnarsi, e il *bari*, depositario dello spirito, cade allora in preda a *trance* e a convulsioni. In cambio della sua protezione, lo spirito esercita sul *bari* una sorveglianza continua; è il vero proprietario, non solo dei beni, ma del corpo stesso dello stregone. Questi è responsabile verso lo spirito delle sue frecce spezzate, della rottura delle sue stoviglie, del taglio delle sue unghie e dei suoi capelli. Niente di tutto questo può essere distrutto o gettato via; il *bari* si porta dietro i detriti della sua vita passata. Il vecchio proverbio giuridico: il morto afferra il vivo, trova qui un senso terribile e imprevisto. Fra lo stregone e lo spirito il legame è di natura così intima che, delle due parti contraenti, non si sa mai alla fine chi sia il padrone e chi il servitore.

È dunque evidente che, per i bororo, l'universo fisico consiste in una gerarchia complessa di poteri individualizzati. Se la loro natura personale è chiaramente affermata, non è così per gli altri attributi: poiché queste forze sono nello stesso tempo cose ed esseri, vivi e morti. Nella società, gli stregoni costituiscono gli anelli di congiunzione fra gli uomini e questo equivoco universo di anime maligne, a un tempo persone e oggetti.

A lato dell'universo fisico, l'universo sociologico presenta caratteri del tutto diversi. Le anime degli uomini comuni (cioè di quelli che non sono stregoni), invece di identificarsi con le forze naturali, sussistono come una società; ma inversamente, perdono la loro identità personale per fondersi in un essere collettivo, l'*aroe*, termine che, come l'*anaon* degli antichi bretoni, si deve senza dubbio intendere come «società delle anime». In effetti, questa società è doppia, poiché le anime si ripartiscono, dopo i funerali, in due villaggi di cui uno si trova a oriente e l'altro a occidente, e sui quali vegliano rispettivamente i due grandi eroi divinizzati del panteon bororo: a ovest il primogenito, Bakororo, e a est il cadetto, Ituboré. Si noterà che l'asse est-ovest corrisponde al corso del Rio Vermelho. È dunque verosimile che esista una relazione, ancora oscura, fra la dualità dei villaggi dei morti e la divisione secondaria del villaggio in metà a monte e metà a valle.

Così, come il *bari* è l'intermediario fra la società umana e le anime maligne, individuali e cosmologiche (abbiamo visto che le anime dei *bari* morti rappresentano tutto ciò contemporaneamente), c'è un altro mediatore che presiede alle relazioni fra la società dei vivi e la società dei morti, quest'ultima benefica, collettiva e antropomorfa. Si tratta del «padrone della via delle anime» o *aroettowaraare* e si distingue dal *bari* per dei caratteri antitetici. Anzitutto si temono e si odiano reciprocamente. Il «padrone della via» non ha diritto a offerte, ma è tenuto alla stretta osservanza di certe regole: alcune proibizioni alimentari, e una grande sobrietà nel vestire. Le acconciature, i colori vivi gli sono proibiti. D'altra parte, non ci sono patti fra lui e le anime: queste sono sempre presenti e in certo modo immanenti. Non si impadroniscono di lui in *trance*, ma gli appaiono in sogno; e se a volte le invoca, è soltanto a beneficio di altri.

Mentre il *bari* prevede la malattia e la morte, il «padrone della via» cura e guarisce. Si dice del resto che il *bari*, espressione della necessità fisica, spesso realizza i suoi pronostici spacciando i malati che impiegherebbero troppo tempo a confermare le sue funeste previsioni. Ma bisogna notare che i bororo non hanno esattamente le nostre concezioni dei rapporti fra la morte e la vita. Di una donna bruciante di febbre in un angolo della sua capanna mi fu detto un giorno che era morta, senza dubbio volendo dire che la si considerava come perduta. Dopo tutto, questo modo di vedere somiglia abbastanza a quello dei nostri militari, i quali usano parlare di «perdite» sia per i morti che per i feriti. Dal punto di vista dell'efficacia immediata è pressappoco lo stesso, sebbene dal punto di vista del ferito rappresenti un notevole vantaggio il non essere nel numero dei defunti.

Infine, se il «padrone» può, come il *bari*, trasformarsi in bestia, non sarà mai sotto forma di giaguaro mangiatore d'uomini, quindi creditore, prima che lo si uccida, dei *mori* dei morti sui vivi. Egli sceglie gli animali nutritori: arara raccoglitori di frutti, fenicotteri pescatori, o tapiri la cui carne costituirà un boccone prelibato per la tribù. Il *bari* è posseduto dallo spirito, l'*aroettowaraare* si sacrifica per il bene degli uomini.

Anche la rivelazione che lo chiama alla sua missione è penosa: l'eletto la scopre in sé prima di tutto dal fetore che lo segue, simile senza dubbio a quello che invade il villaggio durante le settimane dell'inumazione provvisoria del cadavere a fior di terra, in mezzo alla piazza delle danze, ma che in quel caso è associato a un essere mitico, l'*aije*. È questo un mostro delle profondità acquatiche, ripugnante, maleodorante e affettuoso, che appare all'iniziato il quale è costretto a subirne le carezze. La scena viene eseguita durante i funerali da giovani coperti di fango che trascinano il personaggio rappresentante l'anima del morto. Gli indigeni concepiscono l'*aije* in forma abbastanza precisa per poterla rappresentare in pittura e designano con lo stesso nome i rombi, il cui ronzio annuncia l'apparizione dell'animale e imita il suo grido.

Detto questo, non sorprenderà che le cerimonie funebri si prolunghino per diverse settimane: perché le loro funzioni sono molto diverse. Sono le manifestazioni dei due piani finora considerati. Da un punto di vista individuale, ogni morto è occasione di un arbitraggio fra l'universo fisico e la società. Le forze ostili che costituiscono il primo hanno causato un danno alla seconda, e questo danno dev'essere riparato: è il compito della caccia funebre. Dopo essere stato vendicato e riscattato dalla collettività dei cacciatori, il morto verrà incorporato nella società delle anime. Tale è la funzione del *roiakuriluo*, grande canto funebre al quale avrei avuto di lì a poco la fortuna di assistere.

Nel villaggio bororo, c'è un momento della giornata che riveste una importanza particolare: è l'appello della sera. Al cader della notte, si accende un gran fuoco sul piazzale delle danze, dove i capi dei clan si sono riuniti; ad alta voce, un araldo chiama ciascun gruppo: *badedjeba*, i capi; o *cera*, quelli dell'ibis; *ki*, quelli del tapiro; *bokodori*, quelli dell'armadillo; *bakoro* (dal nome dell'eroe Bakororo); *boro*, quelli del labbretto; *ewaguddu*, quelli della palma *buriti*; *arore*, quelli del bruco; *paive*, quelli del riccio; *apibore* (senso dubbio). Man mano che si presentano, gli ordini per l'indomani vengono comunicati agli interessati, sempre con voce elevata per farsi udire fino alle capanne più lontane. A quell'ora, del resto, esse sono vuote o quasi. Col cadere del giorno che allontana le zanzare, tutti gli uomini sono usciti dalle loro dimore familiari, dove si erano recati alle 6 circa. Ognuno porta sotto il braccio la stuoia che stenderà sul terreno battuto della grande piazza rotonda che si trova sul lato ovest della casa maschile. Si coricano avvolti in una coperta di cotone che è divenuta arancione a causa del lungo contatto con i corpi spalmati di urucu, e nelle quali il Servizio di protezione difficilmente riconoscerebbe uno dei suoi doni. Sulle stuoie più grandi prendono posto in cinque o sei, scambiandosi poche parole. Alcuni sono soli; a stento si circola fra tutti quei corpi allungati. Man mano che l'appello procede, i capifamiglia si alzano uno dopo l'altro, ricevono la loro consegna e ritornano a distendersi col viso alle stelle. Anche le donne hanno lasciato le capanne. Formano gruppi sulla soglia della loro porta. Le conversazioni si fanno sempre più rare, e progressivamente, condotti dapprima da due o tre officianti e amplificandosi a poco a poco, cominciano a sentirsi, prima in fondo alla casa degli uomini e poi nella stessa piazza, i canti, i recitativi e i cori che dureranno tutta la notte.

Il morto apparteneva alla metà *cera*; erano dunque i *tugaré* che officiavano. Al centro della piazza un mucchietto di foglie rappresentava la tomba assente, fiancheggiata a destra e a sinistra da fasci di frecce, davanti ai quali erano state

disposte delle tazze di cibo. I sacerdoti e i cantori erano una dozzina; la maggior parte portava il largo diadema di piume dai colori sgargianti che altri lasciavano invece pendere sulle natiche sopra il ventaglio rettangolare di vimini che copriva le spalle, trattenuto da una cordicella passata attorno al collo. Gli uni erano completamente nudi e dipinti, sia in rosso uniforme o screziato, sia in nero, oppure ricoperti di strisce di pelo bianco; altri portavano una lunga sottana di paglia. Il personaggio principale che incarnava l'anima appariva in due differenti tenute secondo i momenti: ora vestito di foglie verdi con in testa l'enorme acconciatura già descritta, portando, a mo' di strascico di corte, una pelle di giaguaro che un paggio sosteneva dietro di lui adesso nudo e dipinto di nero, ornato unicamente da un oggetto di paglia simile a un enorme occhiale vuoto intorno agli occhi. Questo particolare è specialmente interessante per l'analogo motivo che si ritrova in Tlaloc, divinità della pioggia dell'antico Messico. I pueblo dell'Arizona e del Nuovo Messico posseggono probabilmente la chiave dell'enigma; presso di loro, le anime dei morti si trasformano in divinità della pioggia; ed essi hanno inoltre credenze relative a oggetti magici che proteggono gli occhi e permettono ai loro possessori di rendersi invisibili. Ho notato spesso che gli occhiali esercitavano una viva attrazione sugli indiani sudamericani, a tal punto che, partendo per la mia ultima spedizione, mi portai tutta una provvista di montature senza vetri la quale ebbe un grande successo presso i nambikwara, come se credenze tradizionali predisponessero gli indigeni ad accogliere un accessorio così insolito. Gli occhiali di paglia non erano mai stati segnalati presso i bororo, ma poiché la pittura nera serve a rendere invisibile colui che se ne spalma, è verosimile che gli occhiali abbiano la stessa funzione, che è tale anche nei miti pueblo. Infine, i *butarico*, spiriti responsabili della pioggia presso i bororo, hanno l'aspetto spaventoso – uncini e mani uncinatate – che caratterizza la dea dell'acqua dei maya.

Durante le prime notti, abbiamo assistito alle danze dei diversi clan tugaré: *ewoddo*, danza di quelli della palma; *paiwe*, danza di quelli del riccio. In entrambi i casi, i danzatori erano coperti di foglie dalla testa ai piedi e poiché il loro viso non si vedeva, lo si immaginava più in alto, al livello del diadema di piume che domina il costume, così che involontariamente si attribuiva al personaggio una statura smisurata. Tenevano in mano rami di palma o bastoni ornati di foglie. C'erano due specie di danze. In principio i danzatori si esibivano da soli, divisi in due quadriglie, una di fronte all'altra, all'estremità del terreno; correndosi incontro gridavano «oh! oh!» e roteavano su se stessi finché le posizioni iniziali non fossero invertite. Più tardi alcune donne si inserivano fra i danzatori maschi, ed era allora una interminabile farandola che avanzava saltellando, condotta da corifei nudi che camminavano all'indietro, agitando i loro sonagli, mentre altri uomini cantavano accovacciati. Tre giorni dopo le cerimonie si interruppero, per poter preparare il secondo atto: la danza del *mariddo*. Squadre di uomini andarono nella foresta a raccogliere palme verdi che furono anzitutto sfogliate e poi sezionate in tronconi di circa trenta centimetri. Con legature grossolane di frasche secche, gli indigeni unirono quei tronconi in gruppi di due o tre, alla maniera delle sbarre di una scala pieghevole, lunga diversi metri. Fecero così due scale ineguali, che in seguito arrotolarono per formare due dischi pieni, del diametro di circa un metro e mezzo per il più grande e di un metro e trenta centimetri per l'altro. I fianchi vennero decorati di foglie trattenute da una rete di cordicelle di capelli intrecciati. Questi due oggetti furono solennemente trasportati in mezzo alla

piazza, uno accanto all'altro. Sono i *mariddo*, rispettivamente maschio e femmina, la cui confezione spettava al clan di Ewagudda.

A sera, due gruppi di cinque o sei uomini ciascuno partirono, l'uno verso ovest, l'altro verso est. Io seguii il primo e potei assistere, a una cinquantina di metri dal villaggio, ai preparativi che una cortina di alberi nascondeva al pubblico. Quegli uomini si coprivano di foglie alla maniera dei danzatori e fissavano i loro diademi. Ma questa volta la preparazione segreta si spiegava con la parte che dovevano sostenere; unitamente all'altro gruppo, rappresentavano le anime dei morti venute dai loro villaggi d'oriente e d'occidente, per accogliere il nuovo defunto. Quando tutto fu pronto, si diressero fischiando verso la piazza, dove il gruppo dell'Est li aveva preceduti (in effetti, gli uni risalgono simbolicamente il fiume, mentre gli altri lo discendono e sono, quindi, più rapidi).

Con un'andatura timida ed esitante, essi esprimevano mirabilmente la loro natura di ombre; pensavo a Omero, a Ulisse, che trattenevano a fatica i fantasmi esorcizzati dal sangue. Ma tutto a un tratto la cerimonia si animò: alcuni uomini afferrarono uno o l'altro *mariddo* (pesantissimi in quanto fatti di fogliame fresco) e, issatolo sulle braccia, cominciarono a danzare sotto questo fardello finché, sfiniti, erano costretti a lasciarselo strappare dai concorrenti che volevano sostituirli. La scena non aveva più il carattere mistico del principio: era una fiera dove la giovinezza faceva valere i suoi muscoli, in un'atmosfera di sudore, di botte e di frizzi. E tuttavia questo gioco, di cui si conoscono delle varianti profane presso le popolazioni affini – come la corsa al ciocco dei gé dell'altopiano brasiliano – conserva qui il suo senso religioso più pieno: in un disordine gioioso, gli indigeni hanno la sensazione di giocare con i morti e di guadagnare vincendoli il diritto di restare in vita.

Questa grande contrapposizione fra i morti e i vivi si esprime anzitutto con la suddivisione della popolazione, durante le cerimonie, in attori e spettatori. Ma gli attori per eccellenza sono gli uomini, protetti dal segreto della casa comune. Bisogna quindi riconoscere alla planimetria del villaggio un significato più profondo ancora di quello che le abbiamo attribuito sul piano sociologico. In occasione dei decessi, ogni metà sostiene alternativamente la parte dei vivi o dei morti, una in rapporto all'altra, ma questo gioco di bilancia ne riflette un altro in cui le parti sono assegnate una volta per tutte: perché gli uomini, riuniti in confraternita nel *baitemmannageo* sono il simbolo della società delle anime, mentre le capanne all'intorno, proprietà delle donne escluse dai riti più sacri, e, se si può dire, spettatrici per destinazione, costituiscono l'assemblea dei vivi e la residenza loro è riservata.

Abbiamo visto che il mondo soprannaturale è anch'esso doppio, poiché comprende il dominio del sacerdote e quello dello stregone. Quest'ultimo signoreggia le potenze celesti e telluriche, dal decimo cielo (i bororo credono in una pluralità dei cieli sovrapposti) fino alla profondità della terra; le forze che egli controlla e da cui dipende sono dunque disposte secondo un asse verticale; mentre il sacerdote che sovrintende al cammino delle anime presiede all'asse orizzontale che unisce l'Oriente all'Occidente, dove sono situati i due villaggi dei morti. Ora, le numerose indicazioni a favore dell'origine immutabilmente tugaré del *bari*, e cera dell'*aroettowaraare*, suggeriscono che la suddivisione in metà esprime anche questa dualità. È sorprendente che tutti i miti bororo presentino gli eroi tugaré come dei creatori e dei demiurghi e gli eroi cera come pacificatori e ordinatori. I primi sono responsabili

dell'esistenza delle cose: acqua, fiumi, pesci, vegetazione e oggetti manifatturati; i secondi hanno organizzato la creazione; hanno liberato l'umanità dai mostri e assegnato a ogni animale il suo speciale nutrimento. C'è anche un mito che racconta come il potere supremo appartenesse un tempo ai tugaré che poi vi avrebbero rinunciato a favore dei cera, come se il pensiero indigeno, con la contrapposizione delle metà, volesse significare il passaggio dalla natura scatenata alla società costituita.

Noi comprendiamo quindi l'apparente paradosso che permette di chiamare «deboli» i cera detentori del potere politico e religioso, e «forti» i tugaré. Questi sono più vicini all'universo fisico e quelli all'universo umano che è tuttavia il più potente fra i due. L'ordine sociale non può identificarsi completamente con la gerarchia cosmica. Anche fra i bororo, non si vince la natura che riconoscendo il suo impero e rispettando le sue fatalità. In un sistema sociologico come il loro non c'è d'altronde altra scelta: un uomo non potrebbe appartenere alla stessa metà di suo padre o di suo figlio (poiché dipende da quella di sua madre): si trova quindi ad appartenere alla stessa metà soltanto con suo nonno e con suo nipote. E i cera che giustificano il loro potere, facendolo derivare da una stretta affinità con gli eroi fondatori, devono nello stesso tempo accettare di allontanarsi da loro, con lo scarto supplementare di una generazione. In rapporto ai grandi antenati, essi diventano dei «nipoti» mentre i tugaré sono dei «figli».

Ingannati dalla logica di questo sistema, gli indigeni lo sono anche da altro. Dopo tutto, non posso eliminare la sensazione che l'abbagliante danza metafisica a cui ho appena assistito si ricollegli a una farsa piuttosto lugubre. La confraternita degli uomini pretende di rappresentare i morti per dare ai vivi l'illusione della visita delle anime; le donne sono escluse dai riti e ingannate sul vero significato che hanno, senza dubbio per sanzionare il patto che concede loro la priorità in materia di stato civile e di residenza, riservando ai soli uomini i misteri della religione. Ma la loro credulità reale o supposta possiede anche una funzione psicologica: dare, a beneficio dei due sessi, un contenuto affettivo e intellettuale a quei fantocci che altrimenti gli uomini non farebbero muovere con tanto impegno. Non è soltanto per ingannare i nostri bambini che vogliamo che continuino a credere a Babbo Natale: il loro fervore ci riscalda, ci aiuta a ingannare noi stessi e a credere, poiché essi ci credono, che un mondo di generosità senza contropartita è compatibile con la realtà. Ciò nonostante gli uomini muoiono e non tornano mai; e ogni ordine sociale si avvicina alla morte nel senso che preleva qualche cosa senza dare nulla in cambio.

La società bororo dà una lezione al moralista: ascolti gli informatori indigeni: gli descriveranno, come hanno fatto con me, quel balletto in cui le due metà del villaggio si ingegnano a vivere e respirare l'una per l'altra, l'una a mezzo dell'altra; scambiandosi le donne, i beni, e i servizi in un fervido impegno di reciprocità; sposando i loro figli fra loro; seppellendo mutualmente i loro morti; assicurandosi l'un l'altro che la vita è eterna, il mondo soccorrevole e la società giusta. Per testimoniare queste verità e sostenere queste convinzioni, i loro saggi hanno elaborato una cosmologia grandiosa e l'hanno espressa nel piano dei loro villaggi e nelle distribuzioni delle abitazioni. Non si lasciavano scoraggiare dalle contraddizioni contro cui urtavano, e se accettavano una opposizione era solo per negarla a profitto di un'altra, dividendo e suddividendo i gruppi, associandoli e mettendoli a fronte,

facendo di tutta la loro vita sociale e spirituale un blasone in cui la simmetria e l'asimmetria si equilibravano, come nei sapienti disegni con cui una bella caduveo, ancor più profondamente dominata dalla stessa preoccupazione, sfregia il suo viso. Ma che cosa resta di tutto questo? Che cosa sussiste delle metà, delle contrometà, dei clan, dei sottoclan, di fronte a questa constatazione che le osservazioni recenti sembrano imporci? In una società complicata in modo apparentemente arbitrario, ogni clan è suddiviso in tre gruppi: superiore, medio, inferiore; e al di sopra di tutti i regolamenti domina quello che obbliga un superiore di una metà a sposare un superiore dell'altra, un medio un medio, e un inferiore un inferiore; cioè a dire che sotto la maschera delle istituzioni fraterne, il villaggio bororo si riduce in ultima analisi a tre gruppi, che si sposano sempre fra loro. Tre società che, senza saperlo, resteranno per sempre distinte e isolate, prigioniere ciascuna di un orgoglio dissimulato ai loro stessi occhi da istituzioni menzognere, così che ciascuna è la vittima incosciente di artifici ai quali non può più attribuire un oggetto. I bororo hanno un bell'ostentare i loro sistemi in una vana prosopopea: come già altri, del resto, essi non sono riusciti a smentire questa verità: la rappresentazione che una società fa dei rapporti fra vivi e morti si riduce a uno sforzo per nascondere, abbellire e giustificare, sul piano del pensiero religioso, le relazioni reali che prevalgono fra i vivi.

SETTIMA PARTE

Nambikwara

24. Il mondo perduto

Una spedizione etnografica nel Brasile centrale va preparata al quadrivio RéamurSébastopol. Lì si trovano riuniti i grossisti in articoli di confezione e di moda; lì c'è speranza di stanare gli articoli normalmente graditi al gusto difficile degli indiani.

Un anno dopo la visita ai bororo, tutte le condizioni richieste per fare di me un etnologo erano state raggiunte: benedizione di Lévy-Bruhl, Mauss e Rivet, retrospettivamente accordata; esposizione delle mie collezioni in una galleria del Faubourg Saint-Honoré; conferenze e articoli. Grazie a Henri Laugier che presiedeva alla giovane vita del servizio di ricerca scientifica, ottenni fondi sufficienti per una più vasta impresa. Dovevo anzitutto equipaggiarmi; tre mesi di intimità con gli indigeni mi avevano reso edotto delle loro esigenze, sorprendentemente simili da un capo all'altro del continente sudamericano.

In un quartiere di Parigi che mi era ancora altrettanto sconosciuto quanto l'Amazzonia, mi abbandonai dunque a strani esercizi sotto gli occhi di importatori cecoslovacchi. Ignorando tutto del loro commercio, mancavo di termini tecnici per precisare i miei bisogni. Potevo soltanto applicare i criteri indigeni. Mi misi con impegno a selezionare le più piccole fra le perle da ricamo dette «pietrine», che in pesanti matasse riempivano gli scaffali. Provai a schiacciarle per controllare la loro resistenza; le succhiai per verificare se erano colorate nella massa e non rischiassero di stingere al primo bagno nel fiume; variavo l'importanza dei miei acquisti dosando i colori secondo i canoni indiani: prima il bianco e il nero; poi il rosso; di gran lunga inferiore il giallo; e, per scrupolo di coscienza, un po' di blu e di verde, che probabilmente sarebbero stati disdegnati.

Le ragioni di tutte queste predilezioni sono facili a capirsi. Fabbricando a mano le loro perle, gli indiani danno loro un valore tanto più elevato quanto più sono piccole, cioè richiedono lavoro e abilità; come materia prima, utilizzano la scorza nera delle noci di cocco, e la madreperla lattiginosa delle conchiglie di fiume, ricercando l'effetto nel contrasto delle due tinte. Come tutti gli uomini apprezzano specialmente ciò che conoscono; avrei dunque avuto successo col bianco e nero. Il giallo e il rosso formano spesso per loro una sola categoria linguistica, dipendente dalle variazioni della tintura d'urucu che, secondo la qualità dei grani e la loro maturazione, oscilla fra il vermiglio e il giallo arancio; il rosso conserva tuttavia il primato, per il suo cromatismo intenso, che certe bacche e certe piume hanno reso familiare. Quanto al blu e al verde, questi

colori freddi si trovano soprattutto illustrati allo stato naturale dei vegetali; doppia ragione che spiega l'indifferenza indigena e l'imprecisione del loro vocabolario corrispondente a queste sfumature: a seconda delle lingue, il blu è assimilato al nero o al verde.

Gli aghi dovevano essere abbastanza grossi per poter usare un filo robusto, ma non troppo, data la piccolezza delle perle che avrebbero dovuto infilare. Quanto al filo, lo volevo a colori vivi, rosso di preferenza (gli indiani colorano il loro con l'urucu) e fortemente ritorto per conservare un aspetto artigianale. Di norma, avevo imparato a diffidare dalla paccottiglia: l'esempio dei bororo mi aveva comunicato un profondo rispetto per le tecniche indigene. La vita selvaggia sottomette gli oggetti a dure prove; per non screditarmi di fronte ai primitivi – per quanto paradossale possa sembrare – mi occorreavano gli acciai meglio temprati, la vetreria colorata nella massa, e del filo che neanche il sellaio della corte d'Inghilterra avrebbe disapprovato.

A volte mi capitavano commercianti che si entusiasmarono a questo esotismo conveniente alla loro merce. Dalle parti del canale Saint-Martin, un fabbricante di ami mi cedette a basso prezzo tutti i suoi fondi di magazzino. Per un anno ho trascinato attraverso le brughiere diversi chili di ami che nessuno voleva, perché erano troppo piccoli per i pesci che il pescatore amazzonico riteneva degni di sé. Li ho finalmente smaltiti alla frontiera boliviana. Tutte queste mercanzie dovevano servire a una doppia funzione: come regali e materiali di scambio per gli indiani, e come mezzi per procurarsi viveri e servizi nelle regioni arretrate dove raramente penetrano i commercianti. Alla fine della spedizione, avendo esaurito le mie risorse pecuniarie, mi guadagnai qualche settimana di soggiorno in più aprendo una bottega in una capanna di cercatori di caucciù. Le prostitute del luogo acquistavano una collana contro due uova, e non senza contrattare.

Mi proponevo di passare una intera annata nella brughiera e avevo lungamente esitato sull'obiettivo. Senza poter sospettare che il risultato avrebbe contrastato i miei progetti, interessato com'ero più a comprendere l'America che ad approfondire la natura umana fondandomi su un caso particolare, avevo deciso di fare un taglio attraverso l'etnografia – e la geografia – brasiliana, limitandomi a percorrere la parte occidentale dell'altopiano, da Cuiaba al Rio Madeira. Fino a poco tempo addietro questa regione era rimasta la meno conosciuta del Brasile. Gli esploratori paulisti del XVIII secolo, non avevano neanche sorpassato Cuiaba, respinti dalla desolazione del paesaggio e dalla ferocia degli indiani. Al principio del xx, i millecinquecento chilometri che separano Cuiaba dall'Amazzonia erano ancora terra proibita, a tal punto che, per andare da Cuiaba a Manaus o a Belem, sul Rio delle Amazzoni, era più semplice passare per Rio de Janeiro e continuare verso il Nord per mare, risalendo poi il fiume dal suo estuario. Solo nel 1907, il generale (allora colonnello) Candido Mariano de Silva Rondon cominciò la penetrazione; questa doveva durare otto anni, spesi nell'esplorazione e nella posa di un filo telegrafico d'interesse strategico che collegava per la prima volta, passando per Cuiaba, la capitale federale alle stazioni di frontiera del Nordovest.

I rapporti della commissione Rondon (che non sono ancora stati pubblicati integralmente), qualche conferenza del generale, i ricordi di viaggio di Theodore Roosevelt che l'accompagnò nel corso di una delle due spedizioni, e infine un gradevole libro del compianto Roquette Pinto (allora direttore del Museo nazionale)

intitolato *Rondonia* (1912), davano indicazioni sommarie sulle popolazioni molto primitive di questa zona. Ma dopo di allora, la vecchia maledizione sembrava essere ricaduta sull'altopiano. Nessun etnografo professionista vi si era più spinto. Seguendo la linea telegrafica, o ciò che ne restava, era allettante cercar di sapere chi erano esattamente i nambikwara e, più a nord, quelle popolazioni enigmatiche che nessuno aveva visto dopo che Rondon si era limitato a segnalarle.

Nel 1939, l'interesse fin allora ristretto alle tribù della costa e delle grandi città sui fiumi, vie tradizionali di penetrazione all'interno del Brasile, cominciava a spostarsi verso gli indiani dell'altopiano. Presso i bororo, mi ero convinto dell'eccezionale grado di raffinatezza, sul piano sociologico e religioso, di tribù erroneamente considerate di cultura molto grossolana. Si veniva a conoscenza a quel tempo dei primi risultati delle ricerche di un tedesco oggi scomparso: Kurt Unkel, che aveva adottato il nome indigeno di Nimeuendaju e che, dopo anni passati nei villaggi gé del Brasile centrale, confermava che i bororo non rappresentavano un fenomeno a parte, ma piuttosto una variazione su un tema fondamentale comune con altre popolazioni. Nelle savane del Brasile centrale si trovavano dunque, addentrandosi per circa duemila chilometri, i superstiti di una cultura notevolmente omogenea, caratterizzata da un'unica lingua che si diversificava in dialetti della stessa famiglia, e presso i quali un livello di vita materiale relativamente basso faceva contrasto con una organizzazione sociale e un pensiero religioso molto evoluti. Non bisognava forse riconoscere in essi i primi abitanti del Brasile dimenticati poi in fondo alle loro brughiere, o ricacciati, poco tempo dopo la scoperta, in terre più povere, da popolazioni bellicose partite, non si sa da dove, alla conquista della costa e delle vallate fluviali?

Sulla costa, gli esploratori del secolo xvi avevano incontrato un po' dappertutto dei rappresentanti della grande cultura tupi-guarany, che occupavano anche la quasi totalità del Paraguay e il corso del Rio delle Amazzoni, tracciando un anello di tremila chilometri di diametro, interrotto per breve tratto alla frontiera paraguay-boliviana. Questi tupi, che offrono oscure affinità con gli aztechi, cioè coi popoli arrivati in seguito nella vallata del Messico, erano anch'essi dei nuovi venuti; nelle vallate dell'interno del Brasile, la loro installazione è continuata fino al secolo xix. Avevano cominciato a muoversi forse qualche centinaio d'anni prima della scoperta, spinti dalla convinzione che esistesse in qualche luogo una terra senza morte e senza male. Così pensavano ancora quando al termine delle loro migrazioni piccoli gruppi sboccarono, alla fine del secolo xix, sul litorale paulista, avanzando sotto la guida dei loro stregoni, danzando e cantando le lodi del paese dove non si muore, e digiunando a lungo per meritarselo. Nel secolo xvi, in ogni caso, si disputavano aspramente la costa con degli occupanti anteriori, dei quali abbiamo poche notizie, ma che sono forse i nostri gé.

A nordovest del Brasile, i tupi coesistevano con altri popoli: i caraibi o caribi, simili per la cultura ma non per la lingua e che si adoperavano per conquistare le Antille. C'erano anche gli arawak, gruppo piuttosto misterioso: più antico e più raffinato degli altri due, formava il grosso della popolazione delle Antille e si era spinto fino in Florida. Pur distinguendosi dai gé per una altissima cultura materiale, soprattutto nel campo della ceramica e del legno scolpito, vi si avvicinava per l'organizzazione sociale che sembrava dello stesso tipo. Si poteva pensare che caribi e arawak avessero

preceduto i tupi nella penetrazione del continente: nel secolo XVI si trovavano infatti riuniti nelle Guyane, all'estuario del Rio delle Amazzoni e nelle Antille. Ma piccole colonie sussistono ancora nell'interno, su alcuni affluenti della riva destra del Rio delle Amazzoni: Xingu e Guaporé. Gli arawak hanno dei discendenti anche nell'alta Bolivia. Furono loro probabilmente a portare l'arte della ceramica presso gli mbayacadevei, poiché i guana, ridotti come si ricorderà in schiavitù da questi ultimi, parlano un dialetto arawak.

Attraversando la parte meno conosciuta dell'altopiano, speravo di trovare nella savana i rappresentanti più occidentali del gruppo gé; e raggiunto il bacino del Madeira, speravo di poter studiare le vestigia inedite delle tre famiglie linguistiche sul limitare della grande via di penetrazione: il Rio delle Amazzoni.

La mia speranza non si è realizzata che in parte, a causa del semplicismo col quale noi consideriamo la storia precolombiana dell'America. Oggi, dopo le recenti scoperte, e grazie, per quanto mi concerne, agli anni consacrati allo studio dell'etnologia nordamericana, mi rendo conto che l'emisfero occidentale dev'essere considerato come un tutto omogeneo. L'organizzazione sociale, le credenze religiose dei gé ripetono quelle delle tribù delle foreste e delle praterie dell'America del Nord; già da tempo, del resto, si sono notate – senza trarne conseguenze – analogie fra le tribù del Chacho (come i guaiacuru) e quelle delle pianure degli Stati Uniti e del Canada. Per mezzo del cabotaggio lungo le coste del Pacifico, le civiltà del Messico e del Perù hanno certamente influenzato diversi momenti della storia di quelle regioni. Di tutto ciò non si è tenuto abbastanza conto a causa della convinzione, che per molto tempo ha dominato gli studi americani, che la penetrazione del continente abbastanza recente, datando appena da cinque o seimila anni prima della nostra era, è interamente attribuita a popolazioni asiatiche arrivate dallo stretto di Bering.

Si poteva dunque disporre soltanto di qualche migliaio di anni per spiegare come questi nomadi si fossero spostati da un capo all'altro dell'emisfero occidentale, adattandosi a climi diversi; come avessero scoperto e poi addomesticato e diffuso su enormi territori le specie selvatiche che nelle loro mani sono diventate tabacco, fagiolo, manioca, patata dolce, patata comune, arachide, cotone e soprattutto granturco; come infine fossero nate e si fossero sviluppate le civiltà successive, nel Messico, in America centrale e nelle Ande, di cui gli aztechi, i maya e gli incas sono i lontani eredi. Per riuscirci, bisognava comprimere ciascuna di queste evoluzioni in pochi secoli: la storia precolombiana dell'America diventava una successione di immagini caleidoscopiche in cui il capriccio dei teorici faceva a ogni istante apparire immagini nuove. Tutto avveniva come se gli specialisti d'oltre Atlantico cercassero di imporre all'America indigena quella assenza di profondità che caratterizza la storia contemporanea del Nuovo mondo.

Queste prospettive sono state sconvolte da scoperte che arretrano in modo considerevole la data in cui l'uomo è penetrato nel continente. Noi sappiamo che qui ha conosciuto e cacciato una fauna oggi scomparsa: tardigradi, mammut, cammelli, cavalli, bisonti arcaici, antilopi, il cui ossame è stato trovato insieme alle sue armi e ai suoi utensili di pietra. La presenza di alcuni di questi animali in luoghi come la vallata del Messico implica condizioni climatiche molto diverse da quelle attuali e che hanno richiesto diversi millenni per modificarsi. L'impiego della radioattività per determinare la data dei resti archeologici ha dato indicazioni nello stesso senso.

Bisogna dunque ammettere che l'uomo era già presente in America ventimila anni fa; e in certe zone, da più di tremila anni coltiva il granturco. Nell'America del Nord, un po' dappertutto, si trovano vestigia che risalgono a quindici o ventimila anni or sono. Nello stesso tempo, le date dei principali giacimenti archeologici del continente, ottenute misurando la radioattività residua del carbone, si stabiliscono da cinquecento a millecinquecento anni prima di quanto non si supponesse. Come quei fiori giapponesi di carta compressa che si aprono quando li si immerge nell'acqua, la storia precolombiana dell'America acquista tutto a un tratto il volume che le mancava.

Soltanto che, con questo fatto, ci troviamo di fronte a una difficoltà inversa da quella incontrata dai nostri predecessori: come riempire quegli immensi periodi? Noi ci rendiamo conto che i movimenti migratori che ho tentato di tracciare or ora sono del tutto superficiali e che le grandi civiltà del Messico o delle Ande sono state precedute da qualcosa d'altro. Già nel Perù e in diverse regioni dell'America del Nord, sono venuti alla luce resti dei primi occupanti: tribù senza agricoltura seguite da società contadine e giardiniere, ma che non conoscevano ancora né il granturco né le stoviglie; i raggruppamenti che si formarono poi praticavano la scultura su pietra e la lavorazione dei metalli preziosi, in uno stile più libero e più ispirato di tutto ciò che verrà dopo. Gli incas del Perù, gli aztechi del Messico, che credevamo espressione e riassunto di tutta la storia americana, sono tanto lontani da quelle vive sorgenti quanto il nostro stile impero lo è dall'Egitto e da Roma a cui si è tanto ispirato: arti totalitarie in tutti e tre i casi, avidi di grandiosità ottenuta con la durezza e nell'indigenza, espressione di uno Stato intento ad affermare la sua potenza concentrando le sue risorse su tutt'altro (guerra o amministrazione) ma non nello sviluppo della propria raffinatezza. Anche i monumenti dei maya esprimono la fiorita decadenza di un'arte che aveva raggiunto il suo apogeo mille anni prima.

Da dove venivano i fondatori? Dopo le certezze di un tempo, siamo costretti a confessare che non ne sappiamo niente. I movimenti delle popolazioni nella regione dello stretto di Bering sono stati molto complessi: gli eschimesi vi partecipano solo in data recente; per circa mille anni furono preceduti da paleoeschimesi la cui cultura ricorda la Cina arcaica e gli sciti; e durante un lunghissimo periodo, forse dall'VIII millennio fino alla vigilia dell'era cristiana, vi si succedettero popolazioni diverse. Da sculture che risalgono al millennio precedente la nostra era, sappiamo che il tipo fisico degli antichi abitanti del Messico era molto lontano da quello degli indiani attuali: orientali grandi dai visi glabri debolmente modellati e personaggi barbuti dai tratti aquilini, simili a profili del nostro Rinascimento. Lavorando su materiali di altro genere, i biologi affermano che almeno quaranta specie vegetali, selvagge o rese domestiche dagli americani precolombiani, hanno la stessa composizione cromosomica delle specie corrispondenti dell'Asia, o una composizione derivata da quelle. Dobbiamo concludere che il granturco che figura su questa lista sia originario dell'Asia del Sudest? Ma come sarebbe possibile, se gli americani quattromila anni prima già lo coltivavano, in un'epoca in cui l'arte della navigazione era certamente rudimentale?

Senza seguire Heyredahl nelle sue audaci ipotesi d'un popolamento della Polinesia da parte di indigeni americani, si deve ammettere, dopo il viaggio del KonTiki, che contatti transpacifici hanno potuto verificarsi, e spesso. Ma all'epoca in cui le grandi

civiltà fiorivano in America, verso il principio del millennio precedente la nostra era, le isole del Pacifico erano vuote; nulla, almeno, vi è stato trovato che permetta di risalire così indietro. Al di là della Polinesia, dovremmo dunque guardare alla Melanesia, già popolata forse, e alla costa asiatica nella sua totalità. Oggi siamo certi che le comunicazioni fra l'Alaska e le Aleutine da una parte, e la Siberia dall'altra, non sono mai state interrotte. Pur essendovi sconosciuta la metallurgia, si adoperavano in Alaska utensili di ferro già al principio dell'era cristiana; troviamo la medesima arte ceramica dalla regione dei Grandi Laghi fino alla Siberia centrale, come anche le stesse leggende, gli stessi riti e gli stessi miti. Mentre l'Occidente viveva ripiegato su se stesso, sembra che tutte le popolazioni settentrionali, dalla Scandinavia fino al Labrador, passando per la Siberia e il Canada, mantenessero fra loro i più stretti contatti. Se i celti hanno attinto alcuni dei loro miti da questa civiltà subartica, di cui non conosciamo quasi nulla, si capisce come mai il ciclo del Graal dimostri, con i miti degli indiani delle foreste dell'America del Nord, una parentela più stretta che con qualunque altro sistema mitologico. E non è probabilmente neppure un caso che i lapponi costruiscano ancora tende coniche identiche a quelle di questi ultimi.

Al Sud del continente asiatico, le civiltà americane mettono in luce altri punti di contatto. I popoli delle frontiere meridionali della Cina, e che questa qualificava come barbari, e più ancora le tribù primitive dell'Indonesia presentano straordinarie affinità con gli americani. Sono stati raccolti nell'interno del Borneo miti che non si differenziano dai più diffusi dell'America del Nord. Ora, gli specialisti hanno già da tempo richiamato l'attenzione sulle somiglianze fra i documenti archeologici provenienti dall'Asia del Sudest e quelli che appartengono alla protostoria della Scandinavia. Vi sono dunque tre regioni: Indonesia, Nordest americano e paesi scandinavi che formano, per così dire, i punti trigonometrici della storia precolombiana del Nuovo mondo.

Non si potrebbe supporre che questo avvenimento fra i maggiori della vita dell'umanità, voglio dire l'apparizione della civiltà neolitica – con la diffusione della ceramica e della tessitura, l'inizio dell'agricoltura e della pastorizia, i primi tentativi verso la metallurgia – dapprincipio circoscritta nel Vecchio mondo, fra il Danubio e l'Indo, abbia messo in moto stimolandoli i popoli meno evoluti dell'Asia e dell'America? È difficile capire le origini delle civiltà americane senza ammettere l'ipotesi di una attività intensa, su tutte le coste del Pacifico – asiatico o americano – che si propagava di zona in zona, grazie alla navigazione costiera; e tutto ciò per diversi millenni. Noi rifiutavamo un tempo la dimensione storica all'America precolombiana, perché l'America postcolombiana ne era stata privata. Ci rimane forse da correggere un secondo errore, che consiste nel pensare che l'America sia rimasta per ventimila anni tagliata fuori dal mondo intero, come lo era stata dall'Europa occidentale. Tutto fa pensare piuttosto che al grande silenzio atlantico rispondesse, su tutto il contorno del Pacifico, un ronzio di alveare.

Comunque sia, all'inizio del millennio che precede la nostra era, un ibrido americano sembra aver già generato tre germogli solidamente innestati sulle varietà problematiche, risultato di un'evoluzione più antica: nel genere primitivo, la cultura di Hopewell che si è diffusa, in tutta la zona degli Stati Uniti a est delle pianure, o l'ha contaminata, fa riscontro alla cultura di Chavín nel Nord del Perù (alla quale Paracas fa eco nel Sud); mentre Chavín si avvicina per suo conto alle prime manifestazioni

della civiltà detta olmeca e prelude allo sviluppo dei maya. In tutti e tre i casi, siamo in presenza di un'arte corsiva, la cui morbidezza e libertà, il cui gusto intellettuale per il doppio senso (a Hopewell come a Chavín, certi motivi si leggono in modo diverso secondo che si guardino al diritto o al rovescio) cominciano appena a trasformarsi nella rigidità angolosa e nell'immobilismo che siamo abituati ad attribuire all'arte precolombiana. Cerco a volte di persuadermi che i disegni caduveo perpetuino a modo loro questa lontana tradizione. È forse proprio in quest'epoca che le civiltà americane hanno cominciato a divergere, il Messico e il Perù assumendosi l'iniziativa e camminando a passi da gigante, mentre il resto si manteneva in una posizione intermedia o magari si trascinava per via, cadendo infine in uno stato semiselvaggio? Che cosa sia successo nell'America tropicale, noi non lo sapremo mai esattamente, a causa delle condizioni climatiche sfavorevoli alla preservazione delle vestigia archeologiche; ma è sconcertante che l'organizzazione sociale dei gé, e perfino la pianta dei villaggi bororo, somiglino tanto a ciò che lo studio di certi giacimenti preincaici (come quello di Tiahuanaco nell'alta Bolivia) permette di ricostruire di queste civiltà scomparse.

Tutto questo mi ha molto allontanato dalla descrizione dei preparativi di una spedizione nel Mato Grosso occidentale, ma era inevitabile se volevo far respirare al lettore quella atmosfera appassionata che impregna ogni ricerca americanista, sia sul piano archeologico che su quello etnografico. La complessità dei problemi è tale, le piste di cui disponiamo così fragili e tenui, il passato così irrevocabilmente cancellato a lembi immensi, la base delle nostre speculazioni così precaria, che il più piccolo ritrovamento sul terreno della ricerca ci mette in una condizione di incertezza per cui la rassegnazione più umile lotta con le più folli ambizioni: egli sa che l'essenziale è perduto e che tutti i suoi sforzi si ridurranno a grattare la superficie; eppure, non potrà egli incontrare un indizio, miracolosamente preservato, da cui scaturirà la luce? Nulla è possibile, dunque tutto è possibile. La notte in cui brancoliamo è troppo oscura perché si possa affermare qualcosa in proposito: neanche che sia destinata a durare.

25. Al sertão

In questa Cuiaba dove ritorno dopo due anni, cerco di sapere qual è esattamente la situazione sulla linea telegrafica, a cinque o seicento chilometri verso il Nord. A Cuiaba detestano questa linea; e ciò per diverse ragioni. Dopo la fondazione della città nel secolo XVIII, i rari contatti col Nord avvenivano in direzione del corso medio del Rio delle Amazzoni, per via fluviale. Per procurarsi il loro stimolante preferito, la *guarana*, gli abitanti di Cuiaba mandavano sul Tapajoz delle spedizioni in piroga che duravano più di sei mesi. La *guarana* è una pasta dura di color marrone, preparata quasi esclusivamente dagli indiani maué, a base di frutti tritati di una liana: la *paullinia sorbilis*. Un salsicciotto compatto di questa pasta viene grattugiato con la lingua ossea del pesce *pirarucu*, custodita in un astuccio di cuoio di cervo. Questi particolari hanno la loro importanza, perché l'impiego di una grattugia metallica o di un altro cuoio farebbe perdere le sue virtù alla preziosa sostanza. Nello stesso modo, i cuiabanos spiegano che il tabacco in corda deve essere frantumato e sbriciolato a mano, e non tagliato col coltello, per evitare che si alteri. La polvere di *guarana* viene versata nell'acqua zuccherata in cui resta in sospensione senza sciogliersi: si beve questo miscuglio che sa leggermente di cioccolato. Personalmente, non ne ho mai risentito il minimo effetto ma, presso le popolazioni del Mato Grosso centrale e settentrionale, la *guarana* occupa un posto paragonabile a quello del mate nel Sud.

Tuttavia le virtù della *guarana* giustificano tante pene e sforzi. Prima di affrontare le rapide, alcuni uomini venivano lasciati sulla riva, con il compito di dissodare un pezzo di foresta per poi piantarci il mais e la manioca. La spedizione trovava così viveri freschi sulla via del ritorno. Ma, dopo lo sviluppo della navigazione a vapore, la *guarana* arrivava a Cuiaba più rapidamente, e in più grande quantità, da Rio de Janeiro dove le navi da piccolo cabotaggio la portavano per mare da Manaus a Belem. Talché le spedizioni lungo il Tapajoz appartenevano ormai a un passato eroico e quasi dimenticato.

Ciò nonostante, quando Rondon annunciò che avrebbe iniziato la civilizzazione della regione del Nordovest, questi ricordi si ravvivarono. Erano alquanto conosciuti gli accessi all'altopiano, dove due antiche borgate, Rosario e Diamantino, situate rispettivamente a cento e centosettanta chilometri a nord di Cuiaba, conducevano una vita sonnolenta dopo che i loro filoni e le loro ghiaie si erano esaurite. Più in là la traversata si sarebbe dovuta effettuare via terra, tagliando uno dopo l'altro gli

affluenti del Rio delle Amazzoni, invece di discenderli in piroga: impresa temeraria su un tragitto così lungo. L'altopiano settentrionale, verso il 1900, era considerato ancora una regione mitica, e si affermava persino che vi si trovasse una catena di montagne, la Serra do Norte, che la maggior parte delle carte continua a segnalare.

Questa ignoranza, combinata con i racconti della penetrazione ancora recente del Far West americano e della corsa verso l'oro, ispirò folli speranze alla popolazione del Mato Grosso e anche a quella della costa. Al seguito degli uomini di Rondon che andavano posando il filo telegrafico, un flusso di emigranti invadeva territori dalle risorse insospettate, per costruirvi alcune Chicago brasiliane. Ci si dovette giocoforza deludere: a somiglianza del Nordest, dove si trovano le terre maledette del Brasile descritte da Euclides da Cunha in *Os sertões*, la Serra do Norte si rivelava a poco a poco una savana semidesertica e una delle zone più ingrato del continente. Per di più, la nascita della radiotelegrafia, che coincideva, verso il 1922, col completamento della linea, faceva perdere tutto il suo interesse per quest'ultima, promossa al rango di resto archeologico di un'era scientifica superata nel momento stesso in cui era stata portata a termine. Questa linea ebbe un solo periodo di gloria, nel 1924, quando l'insurrezione di São Paulo contro il governo federale interruppe le comunicazioni di questo con l'interno. Per mezzo del telegrafo, Rio continuò a restare in contatto con Cuiaba, via Belem e Manaus. Poi fu la decadenza: i pochi entusiasti che avevano sollecitato un impiego, rinunciarono e lasciarono che ci si dimenticasse di loro. Quando arrivai laggiù, già da diversi anni non ricevevano più rifornimenti. Non si osava abolire la linea; ma nessuno se ne interessava più. I pali potevano cadere, i fili arrugginirsi; quanto agli ultimi sopravvissuti delle stazioni, non avendo il coraggio di partire né i mezzi per farlo, si estinguevano lentamente, consumati dalle malattie, dalla miseria e dalla solitudine.

Questa situazione tanto più pesava sulla coscienza dei cuiabanos, in quanto le speranze deluse avevano tuttavia prodotto un risultato modesto ma tangibile, che consisteva nello sfruttamento del personale della linea. Prima di trasferirsi laggiù, gli impiegati dovevano scegliersi a Cuiaba un *procurador*, cioè un rappresentante che avrebbe riscosso il salario, pronto a utilizzarlo secondo le istruzioni dei beneficiari. Queste istruzioni si limitavano generalmente a ordinazioni di munizioni per i fucili, di petrolio, di sale, di aghi per cucire e di tessuti. Tutte queste mercanzie venivano rivendute ad alto prezzo, grazie a combinazioni fra i *procuradores*, i mercanti libanesi, e gli organizzatori delle carovane. Talché i disgraziati sperduti in quelle brughiere ben poco potevano pensare alla possibilità del ritorno, in quanto, dopo qualche anno, si trovavano indebitati al di là delle loro risorse. Decisamente, era meglio dimenticare la linea, e il mio progetto di utilizzarla come base ebbe pochi incoraggiamenti. Mi adoperai per trovare dei sottufficiali in congedo che erano stati compagni di Rondon, senza poterne cavare altro che una cupa litania: *Un país ruim, muito ruim, mais ruim que qualquer outro* – «Un paese infetto, assolutamente infetto, più infetto di qualunque altro». Soprattutto, che non andassi a cacciarmi laggiù.

E poi, c'era la questione degli indiani. Nel 1931 la stazione telegrafica di Parecis, situata in una regione relativamente frequentata, a trecento chilometri a nord di Cuiaba e a soli ottanta chilometri da Diamantino, era stata attaccata e distrutta da indiani sconosciuti, usciti dalla valle del Rio do Sangue, che si credeva disabitata. Questi selvaggi erano stati battezzati *beíços de pau*, musi di legno, a causa dei dischi che

portavano incastrati nel labbro inferiore e ai lobi delle orecchie. Da allora, le loro sortite si erano ripetute a intervalli irregolari, tanto che si era dovuto spostare la pista di circa ottanta chilometri verso il Sud. Quanto ai nambikwara nomadi che frequentavano saltuariamente le stazioni dal 1909, le loro relazioni coi bianchi erano caratterizzate da alterne vicende. Abbastanza buone in principio, peggiorarono progressivamente fino al 1925, quando sette operai furono invitati dagli indigeni a visitare i loro villaggi, da dove poi non fecero ritorno. Da quel momento, i nambikwara e gli addetti alla linea si evitarono. Nel 1933, una missione protestante venne a stabilirsi non lontano dalla stazione di Juruena; sembra che i rapporti si fossero presto inaspriti, essendo gli indigeni rimasti scontenti dei regali – insufficienti, si diceva – coi quali i missionari compensarono il loro aiuto per la costruzione della casa e la piantagione del giardino. Qualche mese più tardi, un indiano febbricitante si presentò alla missione e ricevette pubblicamente due compresse di aspirina che inghiottì; dopo di che andò a fare un bagno nel fiume, ebbe una congestione e morì. Poiché i nambikwara sono esperti avvelenatori, conclusero che il loro compagno era stato assassinato: ne seguì una rappresaglia, nel corso della quale i sei membri della missione furono massacrati, compreso un bambino di due anni. Soltanto una donna fu ritrovata viva da una spedizione di soccorso partita da Cuiaba. Il suo racconto, come mi fu riferito, coincide esattamente con quello che mi fecero gli autori dell'attacco, che per diverse settimane furono miei compagni e informatori.

Dopo questo e altri incidenti, l'atmosfera lungo la linea era rimasta tesa. Quando, alla direzione delle poste di Cuiaba, mi fu possibile entrare in contatto con le principali stazioni (ciò che comportava ogni volta diversi giorni), ricevevmo le notizie più deprimenti: qui gli indiani avevano fatto una sortita minacciosa; là non si erano più visti da tre mesi, il che era anche cattivo segno; in altri posti, dove già lavoravano, erano ridiventati *bravos*, selvaggi ecc. Sola indicazione, incoraggiante o che mi fu data per tale, fu che tre padri gesuiti cercavano di stabilirsi a Juruena, ai margini del paese dei nambikwara, a ottocento chilometri a nord di Cuiaba. Potevo andarci, informarmi da loro, e poi fare i miei piani definitivi.

Passai dunque un mese a Cuiaba per organizzare la spedizione; poiché mi si lasciava partire, avevo deciso di andare fino in fondo; sei mesi di viaggio durante la stagione secca attraverso un altopiano che mi veniva descritto come desertico, senza pascoli e senza selvaggina; bisognava dunque munirsi di viveri, non soltanto per gli uomini, ma anche per i muli che ci avrebbero servito da cavalcatura, finché non avessimo raggiunto il bacino del Madeira, da dove avremmo potuto continuare il viaggio in piroga: poiché un mulo se non mangia mais non è abbastanza forte per viaggiare. Per trasportare i viveri, sarebbe stato meglio servirsi di buoi, che sono più resistenti e si contentano di ciò che trovano: erba ruvida e fogliame. Però dovevo aspettarmi che una parte dei miei buoi morisse di fame e di fatica, e quindi procurarmene un numero sufficiente per poterli man mano sostituire. E poiché occorrono dei bovini per condurli, caricarli e scaricarli a ogni tappa, la mia troupe sarebbe aumentata in proporzione, e così muli e viveri, con la conseguente necessità di altri buoi... Era un circolo vizioso. Finalmente, in seguito a conciliaboli con gli esperti: vecchi impiegati della linea e carovanieri, mi fermai sulla cifra di una quindicina di uomini, altrettanti muli e una trentina di buoi. Per i muli non avevo

scelta: in un raggio di cinquanta chilometri attorno a Cuiaba, non c'erano più di quindici muli in vendita che io acquistai, a prezzi oscillanti fra i centocinquanta e i mille franchi al capo, al corso del 1938, a seconda della loro bellezza. Come capo della spedizione, mi riservai la bestia più maestosa: un grande mulo bianco, acquistato dal nostalgico macellaio e amatore di elefanti, di cui ho già parlato.

Il vero problema cominciava con la scelta degli uomini: la spedizione alla partenza era formata da quattro persone, che rappresentavano la parte scientifica, e noi sapevamo bene che il nostro successo, la nostra sicurezza e anche la nostra vita dipendevano dalla fedeltà e dalla competenza della squadra che avrei ingaggiato. Per giorni interi, rifiutai la feccia di Cuiaba: cattivi soggetti e avventurieri. Finalmente un vecchio colonnello dei dintorni mi segnalò un suo antico bovaro, ritiratosi in un tugurio sperduto e che mi descrisse come povero, saggio e virtuoso. Andai a fargli visita, e mi conquistò con la sua naturale nobiltà, frequente nei contadini dell'interno. Invece di supplicarmi, come facevano gli altri, di accordargli l'inaudito privilegio di un anno di salario anticipato, mi pose delle condizioni: essere il solo, cioè, a decidere della scelta degli altri uomini e dei buoi, e permettergli di condurre alcuni cavalli che contava di vendere a buon prezzo nel Nord. Avevo già acquistato un gruppo di dieci buoi da un carovaniere di Cuiaba, lasciandomi sedurre dalla loro alta statura e più ancora dai loro basti e bardature in cuoio di tapiro d'uno stile alquanto antiquato. Inoltre, il vescovo di Cuiaba mi aveva imposto uno dei suoi protetti come cuoco: dopo qualche tappa si scoprì che era un *veado branco*, capretto bianco, cioè pederasta, afflitto da emorroidi al punto da non potersi tenere in sella. Fu felicissimo di lasciarci. Ma i superbi buoi (che avevano, a mia insaputa, appena compiuto un viaggio di cinquecento chilometri) non avevano un filo di grasso sul corpo. Uno dopo l'altro cominciarono a soffrire per il basto il cui strofinio consumava la loro pelle. Malgrado l'abilità degli *arreiros*, la loro pelle cominciò a lacerarsi sulla schiena: vi si aprivano larghe aperture sanguinolenti brulicanti di vermi, da cui si intravedeva la colonna vertebrale. Ridotti a scheletri purulenti, li perdemmo ben presto.

Fortunatamente, il mio caposquadra Fulgencio – si pronuncia Frugencio – seppe completare il gruppo con delle bestie poco appariscenti, ma che resistettero quasi tutte fino alla fine. Quanto agli uomini, scelse nel suo villaggio o nei dintorni degli adolescenti che aveva visto nascere e che rispettavano la sua sapienza. Provenivano quasi tutti da vecchie famiglie portoghesi, stabilite nel Mato Grosso da un secolo o due e presso le quali si perpetuavano austere tradizioni. Per quanto poveri, ognuno possedeva un asciugamano ricamato e ornato di merletti – dono di una madre, di una sorella o di una fidanzata – e fino alla fine del viaggio, non avrebbero acconsentito ad asciugarsi il viso con altro. Ma quando proposi per la prima volta di mettere una razione di zucchero nel loro caffè, mi risposero fieramente che non erano *viciados*, pervertiti. Ebbi con loro qualche difficoltà, perché avevano su tutto idee altrettanto ferme che le mie. A stento riuscii a evitare una sommossa a proposito della composizione dei viveri per il viaggio, poiché erano persuasi che sarebbero morti di fame se non avessi destinato l'intero carico utile al riso e ai fagioli. A rigore avrebbero tollerato la carne secca, nonostante la convinzione che la selvaggina non sarebbe mancata. Ma lo zucchero, la frutta secca, le conserve li scandalizzavano. Si sarebbero fatti ammazzare per noi, ma ci davano rudemente del tu e non avrebbero mai acconsentito a lavare un fazzoletto che non fosse loro, essendo il bucato una

mansione da donne. Le basi del nostro contratto erano le seguenti: per tutta la durata della spedizione ognuno avrebbe ricevuto in prestito una cavalcatura e un fucile; e oltre al mantenimento, avrebbero avuto l'equivalente di cinque franchi al giorno, al corso del 1938. Per ognuno di essi, i millecinquecento o duemila franchi risparmiati alla fine della spedizione (perché non volevano ricevere nulla durante la medesima) rappresentavano un capitale che avrebbe permesso all'uno di sposarsi, all'altro di impiantare un allevamento... Era inteso che Fulgencio avrebbe assunto anche qualche giovane indiano paressi mezzo civilizzato, quando avremmo attraversato l'antico territorio di questa tribù che oggi fornisce in massima parte il personale per la manutenzione della linea telegrafica, al confine del paese dei nambikwara.

Si organizzava così la spedizione, a gruppi di pochi uomini e bestie prelevati nei villaggi dei dintorni di Cuiaba. Il raduno sarebbe avvenuto un giorno di giugno del 1938, alle porte della città, da dove buoi e cavalieri si sarebbero messi in rotta sotto la direzione di Fulgencio, con una parte dei bagagli. Un bue da carico porta da sessanta a centoventi chili secondo la sua forza, ripartiti a destra e a sinistra in due fardelli di peso uguale, su di un bastone di legno imbottito di paglia il tutto ricoperto di cuoio. La distanza quotidiana da percorrere è di circa venticinque chilometri, ma dopo ogni settimana di marcia le bestie hanno bisogno di qualche giorno di riposo. Avevamo dunque deciso di far partire gli animali per primi, caricandoli il meno possibile, mentre io stesso li avrei seguiti con un grosso camion finché la pista lo avrebbe permesso, vale a dire fino a Utiarity, a cinquecento chilometri a nord di Cuiaba: stazione della linea telegrafica già in territorio nambikwara, lungo il Rio Papagajo, dove però una zattera troppo fragile non avrebbe permesso il passaggio del camion. Dopo, sarebbe cominciata l'avventura.

Otto giorni dopo la partenza della truppa – una carovana di buoi si chiama *tropa* – il nostro camion si incamminò col suo carico. Non avevamo ancora percorso cinquanta chilometri allorché raggiungemmo i nostri uomini e le nostre bestie, pacificamente accampati nella savana, mentre credevo fossero già arrivati a Utiarity, o quasi. Mi presi qui la prima arrabbiatura, che non doveva essere poi la sola. Ma ci vollero altre delusioni per comprendere che la nozione del tempo non aveva alcun valore in quel mondo in cui penetravo. Non ero io a dirigere la spedizione, non era Fulgencio, ma erano i buoi. Queste pesanti bestie si trasformavano in altrettante duchesse di cui bisognava sorvegliare il respiro, gli sbalzi di umore, e i momenti di stanchezza. Un bue non si accorge che è stanco, o se il suo carico è troppo pesante: continua ad avanzare, poi tutto a un tratto si affloscia, morto o estenuato al punto da non potersi riprendere prima di sei mesi; nel qual caso l'unica soluzione è abbandonarlo. I bovini sono dunque agli ordini delle loro bestie. Ciascuna ha il suo nome, corrispondente al suo colore, al suo portamento o al suo temperamento. Così le mie bestie si chiamavano: *Piano* (lo strumento musicale); *Maça-Barro* (pesta-fango); *Salino* (mangia-sale); *Chicolate* (i miei uomini, che non avevano mai mangiato cioccolato, chiamavano così un miscuglio di latte caldo zuccherato e di giallo d'uovo); *Taruma* (palma); *Galão* (gran gallo); *Lavrado* (ocra rossa); *Ramalhete* (mazzolino); *Rochedo* (rossastro); *Lambari* (un pesce); *Açanhço* (uccello azzurro); *Carbonate* (diamante impuro); *Galala* (?); *Mourinho* (meticcio); *Mansino* (piccolo dolce); *Correto* (corretto); *Duque* (duca); *Motor* (motore, perché, spiegava il suo conducente, «marcia molto bene»); *Paulista*; *Navigante*; *Moreno* (bruno); *Figurino*; *Brioso*; *Barroso* (terroso); *Pai de Mel* (ape); *Araça* (un frutto selvatico);

Bonito (grazioso); *Brinquedo* (gioiello); *Pretinho* (moretto).

Ogni volta che i bovaresi lo ritengono necessario, tutta la carovana si ferma. Si scaricano le bestie una per una, e viene montato l'accampamento. Se il luogo è sicuro, si lasciano le bestie libere per la campagna; in caso contrario, bisogna *pastorear*, cioè condurle sorvegliandole al pascolo. Ogni mattina alcuni uomini percorrono il terreno per diversi chilometri intorno, finché la posizione di ogni animale non sia stata rilevata. Questo si chiama *campiar*. I *vaqueiros* attribuiscono alle loro bestie intenzioni perverse: si allontanano spesso per malizia, si nascondono, restano introvabili per giorni interi. Non sono forse rimasto una volta immobilizzato per una settimana perché uno dei nostri muli, così dicevano, si era allontanato dal *campo* camminando prima di traverso, poi rinculando, in tal maniera che i suoi *rastos*, le sue orme, fossero indecifrabili agli inseguitori?

Quando gli animali sono riuniti, bisogna ispezionare le loro piaghe, coprirle di unguenti, e modificare i basti perché il carico non pesi sulle parti ferite. Bisogna infine bardare e caricare le bestie. Comincia allora un nuovo dramma: quattro o cinque giorni di riposo sono sufficienti perché i buoi si disabituino al servizio; appena sentono il basto, alcuni scalciano e s'impennano, mandando per aria il carico tanto laboriosamente equilibrato; tutto da rifare. Ed è ancora una fortuna se un bue, liberatosi, non se ne parta al trotto per la campagna. Bisognerà allora accamparsi di nuovo, scaricare, *pastorear*, *campiar* ecc. prima che tutta la carovana venga nuovamente raccolta per poter caricare e scaricare perfino cinque o sei volte, fino a che non si sia ottenuta – non si sa bene come – una docilità generale.

Più insofferente ancora dei buoi, per settimane non potei rassegnarmi a questa marcia capricciosa. Lasciata la carovana dietro di noi, arrivammo a Rosario Oeste, borgata di un migliaio di abitanti per lo più neri, nani e gozzuti, alloggiati nelle *casebres*, bicocche di argilla di un rosso sfolgorante sotto tetti di palme chiare, che fiancheggiavano viali diritti in cui spuntava l'erba.

Ricordo il giardinetto del mio ospite: meticolosamente curato come se fosse un luogo d'abitazione. La terra era stata battuta e spazzata e le piante vi erano disposte con la stessa cura come i mobili in un salone: due aranci, un limone, una pianta di peperone, dieci cespi di manioca, due o tre *chiabos* (i nostri gombos, un ibisco commestibile), altrettanti cespi di seta vegetale, due rosai, un boschetto di banani, e uno di canne da zucchero. C'erano infine un pappagallo in una gabbia e tre polli legati a un albero per una zampa.

A Rosario Oeste, nei pranzi di parata, ogni cibo è cucinato in due modi diversi; venne servito infatti un pollo metà arrosto e metà freddo in salsa piccante; un pesce metà fritto e metà bollito. Per finire, la *cachaça*, alcol di canna, accettando il quale si deve proferire la formula rituale: *cemiterio, cadeia, cachaça, não é feito por uma só pessoa*, cioè: il cimitero, la prigione e l'acquavite (le tre C) non sono fatti per la stessa persona. Rosario è già in piena boscaglia; la popolazione si compone di vecchi cercatori di caucciù, d'oro e di diamanti, che potevano darmi informazioni utili sul mio itinerario. Nella speranza di captare qua e là qualche indicazione, ascoltavo quella gente raccontare le loro avventure, in cui leggenda ed esperienza si mescolavano inestricabilmente.

Non riuscivo infatti a persuadermi che esistessero nel Nord dei *gatos valentes*, gatti valorosi, risultato di incroci di gatti domestici con giaguari. Ma in quest'altra storia c'è

forse qualcosa di vero, non fosse altro, in fin dei conti, che lo stile, lo spirito del *sertão*.

A Barra dos Bugres, borgata del Mato Grosso occidentale, nell'alto Paraguay, viveva un *curandeiro*, guaritore di morsi di serpente. La sua cura cominciava col pungere l'avambraccio del malato con denti di *sucuri*, serpente boa. Tracciava quindi sul suolo una croce con polvere da sparo, a cui dava fuoco affinché il braccio del malato fosse avvolto dal fumo. Prendeva infine del cotone calcinato di un *artificio* (pietra focaia la cui esca è fatta di filaccia compressa in un ricettacolo di corno), e lo immergeva nella *cachaça* che poi il malato beveva. Tutto qui.

Un giorno, il capo di una *turma de poaieros* (gruppo di raccoglitori di ipecacuana, pianta medicinale), che assisteva a questa cura, chiese al guaritore di aspettare fino alla domenica seguente l'arrivo dei suoi uomini, i quali certamente avrebbero voluto tutti farsi vaccinare (a cinque milréis ciascuno, cioè cinque franchi del 1938). Il guaritore accettò. Il sabato mattina si sente un cane ululare fuori del *barracão* (capanna collettiva). Il capo di *turma* manda un *camarada* in ricognizione: c'è un *cascavel*, serpente a sonagli, infuriato. Subito viene dato ordine al guaritore di catturare il rettile; questi si rifiuta. Il capo si arrabbia, dichiara che se non cattura il serpente non ci saranno vaccinazioni. Il guaritore si sacrifica, tende la mano verso il serpente, viene morso, e muore.

Colui che mi racconta questa storia spiega di essersi fatto vaccinare dal guaritore e poi mordere da un serpente per controllare l'efficacia del trattamento, con pieno successo. È vero, aggiunge però, che il serpente scelto non era velenoso.

Riporto questo racconto perché illustra perfettamente quel miscuglio di malizia e di ingenuità – a proposito di incidenti tragici considerati piccoli avvenimenti della vita quotidiana – che caratterizza il pensiero popolare dell'interno del Brasile. Non bisogna fraintendere la conclusione, assurda solo in apparenza. Il narratore ragiona (dovevo accorgermene più tardi) come il capo della setta neomusulmana degli ahmadi, che mi aveva invitato a pranzo a Lahore. Gli ahmadi si allontanano dall'ortodossia soprattutto perché sostengono che tutti coloro che si sono proclamati messia nel corso della storia (fra i quali mettono Socrate e Buddha) lo furono realmente: in caso contrario Dio li avrebbe puniti della loro impudenza. Il mio interlocutore di Rosario pensava senza dubbio nello stesso modo: le potenze soprannaturali provocate dal guaritore, se la sua magia non fosse stata effettiva, si sarebbero affrettate a smentirlo rendendo velenoso un serpente che non lo era. Poiché la cura era considerata magica, su un piano altrettanto magico egli l'aveva controllata sperimentalmente.

Mi avevano garantito che la pista verso Utiarity non ci avrebbe riservato sorprese: non c'era da far paragoni, in ogni caso, con le avventure incontrate due anni prima sulla pista del São Lourenço. Ciò malgrado, arrivando in cima alla Serra do Tombador, nella località detta Caixa Furada, cassa forata, un cilindro dell'albero di trasmissione si ruppe. Ci trovavamo a trenta chilometri da Diamantino; i nostri autisti vi si recarono a piedi per telegrafare a Cuiaba, da dove avrebbero fatto richiesta a Rio di inviarci il pezzo per aereo; ricevutolo, un camion ce lo avrebbe portato. Se tutto andava bene, l'operazione avrebbe richiesto otto giorni; i buoi potevano avere il tempo di raggiungerci e di sorpassarci.

Eccoci dunque accampati in cima al Tombador; questo sperone roccioso termina la *chapada* al di sopra del bacino del Paraguay, che domina da un'altezza di trecento

metri; dall'altro versante i corsi d'acqua alimentano già gli affluenti del Rio delle Amazzoni. Che altro potevamo fare, in questa savana spinosa, dopo aver appeso ai pochi alberi esistenti le nostre amache, se non dormire, sognare e cacciare? La stagione secca era incominciata da un mese; eravamo in giugno; a parte qualche debole precipitazione in agosto, i *chuvas de caju* (che quell'anno furono scarse), non sarebbe caduta una goccia prima di settembre. La savana aveva già preso il suo aspetto invernale: piante appassite e disseccate, a volte consumate dagli incendi, fra le quali appariva la sabbia in larghe zone sotto i rami calcificati. È l'epoca in cui la rara selvaggina vagante sull'altopiano si concentra nelle impenetrabili macchie, le *capões* rotondeggianti, le cui cupole segnano la posizione delle sorgenti, intorno alle quali gli animali trovano piccoli pascoli ancora verdi.

Nella stagione delle piogge, da ottobre a marzo, quando le precipitazioni sono quasi quotidiane, la temperatura cresce: da quarantadue a quarantaquattro gradi durante la giornata, più fresca la notte, magari con una caduta breve e improvvisa all'alba. Al contrario, le forti variazioni di temperatura caratterizzano la stagione secca. Non è raro, allora, passare da un massimo diurno di quaranta gradi a un minimo notturno di otto o dieci gradi.

Bevendo il mate intorno al fuoco del campo, ascoltiamo i due fratelli addetti al nostro servizio e i conducenti evocare le loro avventure nel *sertão*. Spiegano come succede che il grande formichiere, il *tamandua*, sia inoffensivo nel *campo* dove non può mantenersi eretto in equilibrio. Nella foresta, può appoggiarsi con la coda a un albero, e soffocare con le zampe anteriori chiunque gli si avvicini. Il formichiere non teme gli attacchi di notte, perché «dorme ripiegando la testa lungo il corpo, e il giaguaro stesso non riesce a capire dove sia la sua testa». Nella stagione delle piogge, bisogna sempre tender l'orecchio all'avvicinarsi dei porci selvatici (*caetetu*) che circolano in bande di cinquanta e più, e il cui stridio prodotto con i denti si sente a distanza di diversi chilometri (da qui il nome che si dà a questi animali, di *queixada*, da *queixo*, mento). A questo punto, al cacciatore non resta che fuggire, perché, uccidendo o ferendo una sola di queste bestie, tutte le altre attaccano. Egli può salvarsi soltanto coll'arrampicarsi su un albero o sopra un *cupim*, termitaio.

Uno degli uomini racconta che, viaggiando una notte con suo fratello, sentì chiamare aiuto. Per timore degli indiani non accorse. Tutti e due aspettarono il giorno mentre le grida continuavano. All'alba trovarono un cacciatore appollaiato su un albero, ancora dalla sera prima, circondato dai porci, il suo fucile a terra.

Questa sorte è meno tragica di quella di un altro cacciatore che, sentendo da lontano il *queixada*, si rifugiò su un *cupim*. I porci lo circondarono. Sparò fino a esaurimento delle munizioni, poi si difese con la sciabola, il *façao*. L'indomani si fecero ricerche, e presto lo si trovò, segnalato dagli *urubus* (avvoltoi) che gli volavano sopra. In terra restava soltanto il suo cranio e i porci satolli.

Si passa poi a storie più allegre, come quella del *seringueiro*, cercatore di caucciù, che un giorno incontrò un giaguaro affamato; si misero a girare intorno a un macchione uno appresso all'altro, finché, per una falsa manovra dell'uomo, si trovarono improvvisamente di fronte. Nessuno dei due osa fare un movimento, l'uomo non si arrischia nemmeno a gridare. Soltanto dopo una mezz'ora, preso da un crampo, fa una mossa involontaria, urta il calcio del fucile e si accorge che è carico.

Il luogo è disgraziatamente infestato dai soliti insetti: vespe *maribondo*, zanzare,

piums e *borrachudos*, minuscoli moscerini che succhiano il sangue e volano a nugoli; ci sono anche i *pais de mel*, padri del miele, cioè le api. Le specie sudamericane non sono velenose, ma fastidiosissime per altro verso: avidi di sudore, si disputano le posizioni più favorevoli, commessure delle labbra, occhi e narici dove, inebriate dalle secrezioni delle loro vittime, si lasciano uccidere sul posto piuttosto che volar via, mentre i loro corpi schiacciati sulla pelle attirano incessantemente altri avventori. Di qui il loro nome di *lambe olhos*, lecca-occhi. Questo è il vero supplizio della macchia tropicale, peggiore dell'infezione dovuta alle zanzare e ai moscerini e a cui l'organismo riesce in qualche settimana ad assuefarsi.

Ma dire ape vuol dire miele, alla raccolta del quale è facile dedicarsi senza pericolo, sventrando i nidi delle specie terrestri o scoprendo nel cavo di un tronco d'albero un favo dalle cellette sferiche, grosse come uova. Tutte queste specie producono miele di sapori diversi – ne ho contati tredici – ma sempre così forte che, sull'esempio dei nambikwara, imparammo presto a diluirlo nell'acqua. Quei profumi pesanti si analizzano in tempi diversi, alla maniera dei vini di Borgogna, e la loro stranezza è sconcertante. Ho trovato poi il loro equivalente in un condimento dell'Asia del Sudest, estratto dalle ghiandole della blatta, e che vale tanto oro quanto pesa. Una piccolissima dose è sufficiente a profumare una pietanza. Molto simile è anche l'odore esalato da un coleottero francese di colore scuro, chiamato *procusta zigrinata*.

Arriva finalmente il camion di soccorso, col pezzo di ricambio e un meccanico per montarlo. Ripartiamo, attraversiamo la cadente Diamantino e la sua valle aperta in direzione del Rio Paraguay, risaliamo sull'altopiano – questa volta senza incidenti – sfioriamo il Rio Arinos che manda le sue acque al Tapajoz e poi al Rio delle Amazzoni, ci spostiamo a ovest, verso le valli accidentate del Sacro e del Papagajo che sono anche affluenti del Tapajoz, nel quale si gettano con cascate alte sessanta metri. A Paressi, ci fermiamo per osservare le armi abbandonate dai *beijos de pau* che sono di nuovo segnalati nei dintorni. Un po' più avanti passiamo una notte bianca in un terreno paludoso, inquieti per i fuochi degli accampamenti indigeni di cui scorgevamo, a qualche chilometro di distanza, il fumo verticale nel limpido cielo della stagione secca. Ancora un giorno per vedere le cascate e assumere qualche informazione, in un villaggio di indiani paressi. Ed ecco il Rio Papagajo, largo un centinaio di metri, le cui acque scorrono così chiare che il letto roccioso è ben visibile malgrado la sua profondità. Dall'altra parte, una dozzina di capanne di paglia e di bicocche di fango: la stazione telegrafica di Utiarity. Scaricato il camion, trasbordiamo le provviste e i bagagli sulla chiatte. Ci congediamo dagli autisti. Sull'altra riva già scorgiamo due corpi nudi: i nambikwara.

26. Lungo la linea

Vivere sulla linea Rondon è come vivere sulla luna. Immaginate un territorio grande come la Francia e per tre quarti inesplorato; percorso soltanto da piccole bande di indigeni nomadi, fra i più primitivi che si possano incontrare al mondo; e attraversato da un capo all'altro da una linea telegrafica. La pista sommariamente tracciata che l'accompagna – la *picada* – costituisce l'unico punto di riferimento per settecento chilometri. Infatti, a eccezione di quanto risulta dalle ricognizioni effettuate a nord e a sud dalla commissione Rondon, l'incognito comincia ai due lati della *picada*, quando il suo tracciato non si perda nella boscaglia. È vero che c'è il filo; ma questo, già inutile appena posato, è sostenuto da pali che nessuno sostituisce quando cadono marciti, vittime delle termiti o degli indiani i quali scambiano il ronzio caratteristico di una linea telegrafica per quello di uno sciame di api selvatiche al lavoro. In alcuni tratti il filo si trascina per terra; oppure è stato negligenzemente appeso agli arbusti vicini. Per quanto strano possa sembrare, la linea accresce la desolazione di quella zona piuttosto che attenuarla.

La monotonia di questi paesaggi, anche i più vergini, priva di ogni vero interesse la loro natura selvatica. Essi si rifiutano all'uomo, si annullano sotto i suoi occhi invece di proporgli una sfida, tanto che il tracciato della *picada*, i profili contorti dei pali, gli archi rovesci dei fili che li uniscono sembrano, in questa brughiera che si ripete all'infinito, altrettanti oggetti incongrui vaganti nella solitudine, come se ne vedono nei quadri di Yves Tanguy. Testimonianza del passaggio dell'uomo e della vanità dei suoi sforzi, tutte queste cose mettono in rilievo, più efficacemente che se non esistessero, la sua incapacità di andar oltre certi limiti. Il carattere velleitario dell'impresa, lo scacco che l'ha conclusa conferiscono un valore dimostrativo ai deserti circostanti.

La popolazione della linea comprende un centinaio di persone: in parte indiani pareisi, reclutati un tempo sul luogo dalla Commissione telegrafica e istruiti dai militari alla manutenzione del filo e all'uso degli apparecchi (senza che cessassero peraltro di cacciare con l'arco e le frecce); in parte brasiliani, attratti in quelle nuove regioni dalla speranza di trovarvi un Eldorado o un nuovo Far West. Speranza delusa: man mano che si avanza sull'altopiano, le «forme» del diamante si fanno sempre più rare.

Si chiamano «forme» le piccole pietre dalla struttura e dal colore singolari che

annunciano la presenza del diamante, così come le tracce annunciano un animale: «quando si trovano, è segno che il diamante è passato di là». Sono gli *emburradas*, ciottoli bizzarri; *pretinhas*, piccole negrette; *amarelinhas*, gialletti; *figados de gallinhas*, fegato di gallina; *sangues de boi*, sangue di bue; *feijões reluzentes*, fagioli brillanti; *dentes de cão*, denti di cane; *ferragens*, utensili; e le *carbonates*, *lacres*, *friscas de ouro*, *faceiras*, *chiconas* ecc.

A prescindere dai diamanti, su queste terre sabbiose, devastate dalle piogge per una metà dell'anno e prive di ogni precipitazione per l'altra metà, crescono solo arbusti spinosi e contorti, e manca del tutto la selvaggina. Oggi sono del tutto abbandonate, in seguito a una di quelle ondate di popolamento, così frequenti nella storia del Brasile centrale, che spingono verso l'interno, in un gran moto di entusiasmo, un pugno di avventurieri, di inquieti e di miserabili, per dimenticarli subito dopo; questi disgraziati, tagliati fuori da ogni contatto con i centri civilizzati, si adattano, con altrettanta follia individuale, al loro isolamento in piccole stazioni formate ognuna di qualche capanna di paglia, e distanti l'una dall'altra ottanta o cento chilometri che non si possono percorrere che a piedi.

Ogni mattina il telegrafo vive una vita effimera: vengono scambiate notizie; la tale stazione ha scorto i fuochi da campo di una banda di indiani ostili che si preparano a sterminarla; un'altra comunica che due paressi sono scomparsi da diversi giorni, vittime, anche loro, dei nambikwara, la cui pessima reputazione sulla linea è ormai assodata: senza dubbio li hanno spediti all'altro mondo, *na invernoada do ceu*, cioè nei celesti svernamenti... Ci si ricorda ancora, con macabro humor, di quei missionari assassinati nel 1933, o di quel telegrafista trovato sotterrato a mezzo busto, il petto crivellato di frecce e il suo trasmettitore sulla testa. Gli indiani infatti esercitano sulle popolazioni della linea una specie di fascino morboso: rappresentano un pericolo quotidiano, esagerato dall'immaginazione locale; e, nello stesso tempo, le visite delle loro piccole bande nomadi costituiscono l'unica distrazione, anzi l'unica occasione di un rapporto umano. Quando queste si verificano, una o due volte all'anno, i motteggi corrono fra massacratori potenziali e candidati al massacro, nell'inverosimile gergo della linea, composto in tutto di quaranta parole, per metà nambikwara e per metà portoghesi.

All'infuori di questi scherzetti che provocano sia da una parte che dall'altra un certo qual brivido, ogni capo di stazione ha un suo stile particolare. C'è l'esaltato che non sa resistere alla tentazione di sparare cinque colpi di Winchester ogni volta che si spoglia per fare il bagno nel fiume, allo scopo di intimidire le ipotetiche imboscate indigene, pronte, sulla riva, a sgozzarlo; e lascia così morire di fame la moglie e i figli, esaurendo munizioni insostituibili: il che si dice *quebrar bala*, rompere la palla; c'è poi lo sfaccendato ex studente in farmacia che da tempo ha lasciato Rio, ma continua a crederci ancora sul Largo do Ouvidor a bighellonare e chiacchierare; e non avendo più niente da dire, la sua conversazione si riduce a una mimica, a schiocchi di lingua e di dita, a sguardi pieni di sottintesi: nel cinema muto, lo si crederebbe ancora un carioca. C'è inoltre il saggio, che è riuscito a mantenere in equilibrio biologico la sua famiglia, grazie a un branco di caprioli che vengono ad abbeverarsi a una fonte vicina: ogni settimana ne uccide uno, non di più; la selvaggina così non si esaurisce, la stazione si mantiene, ma da otto anni (da quando cioè il rifornimento annuale a mezzo carovane di buoi si è progressivamente interrotto) non hanno mangiato che capriolo.

I padri gesuiti che ci avevano preceduti di qualche settimana e che si erano già stabiliti presso la stazione di Juruena, a cinquanta chilometri circa da Utiarity, aggiungevano al quadro una nota pittoresca di altro genere. Erano tre: un olandese che pregava Dio, un brasiliano che si disponeva a civilizzare gli indiani, e un ungherese, vecchio gentiluomo e gran cacciatore, il cui compito era di provvedere la missione di selvaggina. Poco dopo il loro arrivo ricevettero la visita del provinciale, un vecchio francese dall'accento strascicato che sembrava sopravvissuto al regno di Luigi XIV; dalla serietà con cui parlava dei «selvaggi» – non chiamava altrimenti gli indiani – dava l'impressione che fosse sbarcato da poco in Canada, al fianco di Cartier o di Champlain.

Il provinciale era appena giunto quando l'ungherese – la cui vocazione era frutto del pentimento conseguente a una giovinezza burrascosa – fu preso da una crisi del genere che i nostri coloniali chiamano «colpo di bambù». Attraverso le pareti della missione lo si sentiva insultare il suo superiore, che più che mai fedele al suo personaggio lo esorcizzava a forza di gran segni di croce e di *vade retro, Satana!* L'ungherese, liberato alfine dal demonio, fu messo per quindici giorni a pane e acqua; almeno simbolicamente, perché a Juruena non c'era pane.

I caduvei e i bororo si potrebbero chiamare, a titoli diversi – e non sembri un paradosso – società sapienti. I nambikwara riportano l'osservatore a ciò che potrebbe sembrargli, ma a torto, un'infanzia dell'umanità. Ci eravamo stabiliti all'estremità del villaggio, sotto una tettoia di paglia in parte smantellata, che serviva a riparare il materiale durante la costruzione della linea. Ci trovavamo così a qualche metro dall'accampamento indigeno, che riuniva una ventina di persone suddivise in sei famiglie. La piccola banda era arrivata là qualche giorno prima di noi, durante una delle sue escursioni del periodo nomade.

L'anno nambikwara si divide in due periodi distinti. Nella stagione delle piogge, da ottobre a marzo, ogni gruppo si raduna su una piccola altura presso un ruscello, e vi costruisce delle rozze capanne con rami di palme. Essi aprono varchi nel folto delle verdi gallerie che occupano il fondo umido delle valli, e vi piantano e coltivano giardini in cui vegetano soprattutto la manioca (dolce o amara), diverse specie di mais, tabacco, a volte fagioli, cotone, arachidi e zucche. Le donne grattugiano la manioca su tavolette incrostate di spine di palme e, se si tratta di varietà velenose, ne traggono il sugo strizzando la polpa fresca in un pezzo di scorza ritorta. Il giardinaggio dà una parte dell'alimentazione necessaria per il periodo di vita stabile. I nambikwara conservano anche le focacce di manioca mettendole sottoterra, da dove poi le estraggono, mezzo marcite, dopo qualche settimana o qualche mese.

Al principio della stagione secca il villaggio viene abbandonato e il gruppo si spezza in diverse bande nomadi. Per sette mesi, queste bande vanno errando attraverso la savana, in cerca di selvaggina: soprattutto piccoli animali, come larve, ragni, cavallette, roditori, serpi, lucertole; e di frutta, bacche, radici, miele selvatico, in breve qualsiasi cosa che impedisca loro di morire di fame. Gli accampamenti impiantati per uno o più giorni, a volte per qualche settimana, sono costituiti da sommari rifugi, tanti quante sono le famiglie, fatti di palme o di rami conficcati nella sabbia in semicerchi e legati alla sommità. Man mano che il giorno avanza, le palme vengono ritirate da una parte e piantate dall'altra, affinché lo schermo protettore si trovi sempre dalla parte del sole, o al caso, del vento o della pioggia. È l'epoca in cui la

ricerca di cibo assorbe ogni cura. Le donne si armano di bacchette che servono a estrarre le radici e ad abbattere i piccoli animali; gli uomini cacciano con grandi archi di legno di palma e frecce di diversi tipi: quelle destinate agli uccelli, hanno la punta smussata perché non rimangano conficcate nei rami; le frecce da pesca, più lunghe, non hanno impennatura e terminano con tre o cinque punte divergenti; le frecce avvelenate, la cui punta intinta nel curaro è protetta da un astuccio di bambù, sono riservate alla selvaggina media, mentre quelle per la caccia grossa – giaguaro o tapiro – hanno una punta lanceolata fatta con una grossa scheggia di bambù, al fine di provocare l'emorragia, dato che la dose di veleno inoculata da una freccia sarebbe insufficiente.

Dopo gli splendori dei palazzi bororo, lo squallore in cui vivono i nambikwara sembra incredibile. Né uomini né donne portano vestiti; si distinguono dalle tribù vicine sia per il tipo fisico che per la povertà della loro cultura. La statura dei nambikwara è piccola: un metro e sessanta circa per gli uomini, e un metro e cinquanta per le donne; e per quanto queste ultime, come tante altre indiane sudamericane, non abbiano la vita molto sottile, le loro membra sono più gracili, le loro estremità più minute, e le loro attaccature più fragili di quanto si possa pensare. Sono tutti di pelle più scura; molti sono affetti da malattie epidermiche che ricoprono il loro corpo di chiazze violacee, ma negli individui sani la sabbia in cui amano rotolarsi dà alla loro pelle un vellutato color nocciola che, soprattutto nelle donne giovani, è estremamente attraente. La testa è allungata, i tratti spesso fini e ben disegnati, lo sguardo vivo, il sistema pilifero più sviluppato che presso le popolazioni di ceppo mongolico, i capelli raramente di un nero deciso e poco ondulati. Questo tipo fisico aveva colpito i primi visitatori, suggerendo loro l'ipotesi di un incrocio con dei negri evasi dalle piantagioni per rifugiarsi nelle *quilombos*, colonie di schiavi ribelli. Ma se i nambikwara si fossero mischiati con sangue negro in un'epoca recente, sarebbe incomprensibile la loro appartenenza, che abbiamo avuto modo di verificare a suo tempo, al gruppo sanguigno O, ciò che implica, se non un'origine puramente indiana, in ogni caso un isolamento demografico prolungato per secoli. Oggi il tipo fisico dei nambikwara ci appare meno problematico; esso si avvicina a quello di una antica razza le cui ossa si sono ritrovate in Brasile nelle grotte di Lagoa Santa, una località nello stato di Minas Geraes. Quanto a me, ho riscontrato con stupore in loro quasi gli stessi lineamenti caucasici di certe statue e bassorilievi della regione di Vera Cruz, che vengono attribuiti alle più antiche civiltà del Messico.

Questo ravvicinamento rendeva ancora più perplessi in quanto la povertà della cultura materiale dei nambikwara non consentiva che questi fossero collegati alle più alte culture dell'America centrale o settentrionale, ma piuttosto a considerarli come i sopravvissuti dell'età della pietra. L'abbigliamento delle donne si riduceva a un filo di conchiglie legato attorno alla vita e a qualche altro portato a guisa di collana o di bandoliera; orecchini di madreperla o di piume, braccialetti tagliati nella corazza dell'armadillo e, a volte, qualche striscetta di paglia o di cotone (tessute dagli uomini) strette ai bicipiti o alle caviglie. La tenuta maschile era ancora più sommaria, salvo un fiocco di paglia appeso alla cintura sopra gli organi sessuali.

Oltre l'arco e le frecce, l'armamento comprende una specie di spiedo appiattito il cui uso sembra sia magico oltre che guerriero: non l'ho visto usare che per cerimonie destinate a mettere in fuga l'uragano o a uccidere, proiettandolo nella direzione

giusta, gli *atasu*, cioè gli spiriti maligni della boscaglia. Gli indigeni chiamano con lo stesso nome le stelle e i buoi che temono grandemente (mentre uccidono e mangiano volentieri i muli, che tuttavia hanno conosciuto nello stesso tempo). Il mio orologio da polso era anche un *atasu*.

Tutti i beni dei nambikwara sono contenuti nella gerla che le donne trasportano durante il periodo nomade. Queste gerle sono fatte con liste di bambù intrecciate a sei capi (due paia perpendicolari fra loro e un paio obliquo) formanti una rete a larghe maglie stellate; leggermente svasate all'apertura superiore, esse finiscono a dito di guanto in basso. La loro dimensione può raggiungere un metro e cinquanta, cioè l'altezza della portatrice. In fondo mettono qualche focaccia di manioca coperta di foglie, e sopra le masserizie e gli utensili: recipienti di zucca, coltelli di scheggia tagliente di bambù o di pietra tagliata grossolanamente, oppure di pezzi di ferro – ottenuti con scambi – fissati, mediante cera e cordicelle, fra due tavolette di legno che formano il manico; trapani composti di un punteruolo di pietra o di ferro fissato all'estremità di un manico che si fa girare fra le palme. Gli indigeni possiedono asce e scuri di metallo, ricevute dalla commissione Rondon, sicché le loro asce di pietra servono ormai solo da incudine, per la lavorazione della conchiglia e dell'osso; per cui inoltre usano sempre mole e levigatori di pietra. Il vasellame è sconosciuto ai gruppi orientali (da cui ho iniziato la mia ricerca) ma del resto è molto grossolano ovunque. I nambikwara non hanno piroghe e traversano i corsi d'acqua a nuoto, aiutandosi a volte con delle fascine come salvagente.

Questi utensili sono molto rozzi e meritano appena il nome di oggetti manifatturati. La gerla nambikwara contiene soprattutto le materie prime con le quali si fabbricano gli oggetti man mano che se ne ha bisogno: legni vari, specie quelli che servono ad accendere il fuoco per sfregamento, blocchi di cera o di resina, matasse di fibre vegetali, ossa, denti e unghie di animali, frammenti di pelliccia, piume, aculei di riccio, malli di noce e conchiglie fluviali, pietre, cotone e bacche. Tutto ciò presenta un aspetto così informe da scoraggiare il collezionista, di fronte a questa esposizione che sembra essere il risultato, più che dell'industriosità umana, dell'attività, osservata alla lente d'ingrandimento, di una razza gigante di formiche. E proprio a una colonna di formiche fanno pensare i nambikwara quando marciano in fila attraverso le alte erbe, ogni donna carica della sua gerla di vimini chiaro, come le formiche lo sono a volte delle loro uova.

Fra gli indiani dell'America tropicale a cui si deve l'invenzione dell'amaca, la povertà è simbolizzata dall'ignoranza di questo utensile e di qualunque altro che possa servire al riposo e al sonno. I nambikwara dormono in terra e nudi. Poiché le notti della stagione secca sono fredde, si scaldano stringendosi gli uni contro gli altri, o si avvicinano ai fuochi da campo che vanno spegnendosi, tanto che all'alba si svegliano avvoltolati nelle ceneri ancora tiepide del focolare. Per questa ragione i paressi hanno affibbiato loro un soprannome: *uaikoakoré*, quelli che dormono per terra.

Come ho detto, la banda a cui ci eravamo affiancati a Utiarity, e poi a Juruena, era composta di sei famiglie: quella del capo, che comprendeva le sue tre mogli e la sua figlia adolescente; e cinque altre, ognuna formata da una coppia e da uno o due bambini. Tutti erano parenti fra loro, perché i nambikwara sposano a preferenza una nipote, figlia di una sorella, o una cugina incrociata, come la definiscono gli etnologi:

cioè figlia della sorella del padre o del fratello della madre. I cugini che rispondono a questa definizione si chiamano, fin dalla nascita, con un nome che significa sposo e sposa, mentre gli altri cugini (rispettivamente discendenti di due fratelli o di due sorelle e che gli etnologi chiamano per questa ragione paralleli) si trattano reciprocamente come fratello e sorella, e non possono sposarsi fra loro. Tutti gli indigeni sembravano fra loro in termini molto cordiali; tuttavia, anche in un così piccolo gruppo – ventitré persone contando anche i bambini – esistevano difficoltà: un giovane vedovo aveva sposato da poco una ragazza piuttosto leggera, che rifiutava di occuparsi dei suoi figli di primo letto: due bambine, l'una di sei anni circa, l'altra di due o tre. Malgrado la gentilezza della più grande che faceva da mamma alla più piccola, quest'ultima era molto trascurata. Infastiditi, se la passavano da una famiglia all'altra. Gli adulti avrebbero voluto che io l'adottassi, ma i bambini favorivano un'altra soluzione che sembrava loro prodigiosamente comica: mi portarono la piccola, che cominciava appena a camminare, e con gesti inequivocabili mi invitarono a prenderla per moglie.

Un'altra famiglia era composta di genitori già vecchi presso i quali la figlia incinta era venuta a rifugiarsi dopo che suo marito (in quel momento assente dal campo) l'aveva abbandonata. Infine, due giovani sposi, di cui la donna allattava, si trovarono sotto l'interdizione che colpiva i neogenitori: sporchi, perché i bagni nel fiume erano loro vietati, magri per la proibizione di quasi tutti i cibi, e ridotti all'ozio, non potendo i genitori di un bambino non ancora svezzato partecipare alla vita collettiva. L'uomo andava a volte a caccia o a raccogliere frutti selvatici, in solitudine; la donna riceveva il cibo dal marito e dai suoi parenti.

Per quanto facili fossero i nambikwara – indifferenti alla presenza dell'etnografo, al suo taccuino e alla sua macchina fotografica – il lavoro risultava molto complicato da ragioni linguistiche. Anzitutto, l'uso dei nomi propri è loro interdetto; per identificare le persone si doveva seguire l'uso della gente della linea telegrafica, cioè convenire con gli indigeni nomi provvisori con i quali designarli. Sia nomi portoghesi, come Julio, José-Maria, Luiza; sia dei soprannomi: *Lebre* (lepre), *Assucar* (zucchero). Ne ho anche conosciuto uno che Rondon, o uno dei suoi compagni, avevano battezzato Cavaignac a causa della sua barbetta, rara presso gli indiani che sono generalmente glabri.

Un giorno che giocavo con un gruppo di bambini, una delle bambine fu battuta da una compagna; essa venne a rifugiarsi accanto a me, e si mise, con gran mistero, a mormorarmi qualche cosa all'orecchio che io non compresi, e che fui obbligato a farle ripetere parecchie volte, tanto che l'avversaria scoprì il maneggio, e, furibonda, arrivò per rivelare a sua volta quel che sembrava essere un solenne segreto: dopo qualche esitazione e domanda, l'interpretazione dell'incidente non lasciò alcun dubbio. La prima bambina era venuta, per vendetta, a dirmi il nome della sua nemica, e quando questa se ne accorse, comunicò il nome dell'altra, come rappresaglia. Da quel momento fu molto facile, sebbene poco scrupoloso, eccitare i bambini uno contro l'altro, e sapere così tutti i loro nomi. Dopo di che, creatasi una piccola complicità, mi diedero senza troppe difficoltà il nome degli adulti. Quando questi compresero i nostri conciliaboli, i bambini furono sgridati e la fonte delle mie informazioni si esaurì.

In secondo luogo, la lingua nambikwara raggruppa diversi dialetti tutti sconosciuti, che si distinguono per la desinenza dei sostantivi e per certe forme verbali. Sulla linea

ci si serve di una specie di *pidgin*, che poteva essere utile solo in principio. Grazie alla buona volontà e alla vivacità di spirito degli indigeni, appresi dunque un nambikwara rudimentale. Fortunatamente, la lingua comporta delle parole magiche – *kititu* nel dialetto originale, *dige*, *dage*, o *tehore* in altri – che unite ai sostantivi li trasformano in verbi, cui si aggiunge eventualmente una particella negativa. Con questo metodo si arriva a dire tutto, anche se questo nambikwara «di base» non permette di esprimere i pensieri più sottili. Gli indigeni lo sanno, e quindi invertono questo procedimento quando tentano di parlare portoghese; così «orecchio» e «occhio» significano rispettivamente «sentire» – o comprendere – e «vedere», ed essi traducono il concetto contrario dicendo: *orelha acabo* o *olho acabo*, orecchio, occhio, io ho finito...

Il tono del nambikwara è un po' sordo, come se le parole fossero aspirate o sussurrate. Le donne si compiacciono di sottolineare questo carattere deformando certe parole (così *kititu* diventa in bocca a loro *kediutsu*); articolando a fior di labbra, e simulando una specie di balbettamento che evoca la pronunzia infantile. La loro parlata risente così di un manierismo e di una preziosità di cui sono perfettamente coscienti: quando non le capisco e le prego di ripetere, esagerano maliziosamente lo stile che loro è proprio. Scoraggiato, rinuncio; scoppiano a ridere e lo scherzo finisce; hanno vinto.

Dovevo presto accorgermi che, in più del suffisso verbale, il nambikwara ne utilizza un'altra decina che suddividono esseri e cose in altrettante categorie: capelli, peli e piume; oggetti puntuti e orifizi; corpi allungati, sia rigidi che morbidi; frutti, bacche, oggetti rotondi; cose che pendono o tremolano; corpi rigonfi o pieni di liquidi; scorze, cuoio e altri rivestimenti ecc. Questa osservazione mi ha suggerito un paragone con una famiglia linguistica dell'America centrale e del Nordovest dell'America del Sud: il chibcha, che fu la lingua di una grande civiltà dell'attuale Colombia, intermediaria fra quella del Messico e quella del Perù, e di cui il nambikwara potrebbe essere un germoglio meridionale. Ragione di più per non fidarsi delle apparenze. Malgrado la loro nudità, indigeni che ricordano i più antichi messicani per il tipo fisico, e il regno chibcha per la struttura della loro lingua, probabilmente non sono veri primitivi. Un passato di cui non sappiamo ancora nulla e l'asperità del loro centro geografico attuale spiegheranno forse un giorno questo destino di figlioli prodighi, ai quali la storia ha negato il vitello grasso.

27. In famiglia

I nambikwara si svegliano col giorno, ravvivano il fuoco e si scaldano alla meglio dal freddo della notte, poi fanno una leggera colazione con gli avanzi della sera. Un po' più tardi gli uomini partono, in gruppi o separatamente, per andare a caccia. Le donne restano all'accampamento dove attendono alla cucina. Il primo bagno lo fanno quando il sole è già alto. Le donne e i bambini si bagnano spesso insieme per gioco, e a volte accendono un fuoco davanti al quale si accoccolano per riscaldarsi uscendo dall'acqua, esagerando scherzosamente il naturale batter di denti. Faranno altri bagni durante la giornata. Le occupazioni quotidiane subiscono poche variazioni. La preparazione del cibo è quella che richiede più tempo e più cura: bisogna grattugiare e pressare la manioca, far seccare la polpa e cuocerla; oppure sgusciare e bollire le noci di *cumaru* che danno un profumo di mandorla amara alla maggior parte delle vivande. Quando ce n'è bisogno, le donne e i bambini vanno in cerca di insetti e radici, o di legna. Se le provviste sono sufficienti le donne filano, accoccolate sui talloni, o in ginocchio sedute sui talloni. Oppure tagliano, levigano e infilano gusci di noce o conchiglie per farne collane, orecchini o altri ornamenti. E se il lavoro le annoia, si spidocchiano a vicenda, oziano o dormono.

Nelle ore più calde l'accampamento è silenzioso; gli abitanti, muti o addormentati, godono dell'ombra labile dei ripari. Per il resto del tempo, lavorano chiacchierando. Quasi sempre allegri e ridanciani, gli indigeni lanciano motti di spirito, e a volte anche proposte oscene o escatologiche accolte da gran scoppi di risa. Il lavoro è spesso interrotto da visite o da litigi; se due cani o due volatili domestici si accoppiano, tutti si fermano e contemplan la scena con un'attenzione affascinata; poi il lavoro riprende dopo uno scambio di commenti su questo importante avvenimento.

I bambini oziano per gran parte della giornata, le ragazze si dedicano ogni tanto alle faccende delle donne adulte e i ragazzi oziano o pescano in riva ai corsi d'acqua. Gli uomini rimasti all'accampamento intrecciano vimini, fabbricano frecce o strumenti musicali, e fanno a volte qualche piccolo servizio domestico. L'accordo regna generalmente nelle famiglie. Verso le 3 o le 4 gli altri uomini tornano dalla caccia, l'accampamento si anima, le conversazioni diventano più vivaci, si formano gruppi diversi dagli agglomerati familiari. Si mangiano gallette di manioca o quanto è stato trovato durante il giorno. Quando cade la sera, alcune donne, designate giornalmente, vanno a raccogliere o a tagliare nella vicina boscaglia la provvista di

legna per la notte. Si vedono tornare al crepuscolo, incespicanti sotto il peso che tende la fascia usata per il trasporto. Per scaricarsi si chinano all'indietro posando al suolo la gerla di bambù.

I rami vengono ammassati in un angolo dell'accampamento, e ognuno ne prende secondo il bisogno. I gruppi familiari si ricostituiscono attorno ai rispettivi fuochi che cominciano a brillare. La serata passa in conversazioni oppure in canti e danze. A volte questi passatempi si protraggono molto avanti nella notte, ma in generale, dopo scambi di carezze e lotte amichevoli, le coppie si uniscono più strettamente, le madri stringono a sé il figlio addormentato, tutto diventa silenzioso, e la fredda notte è animata soltanto dallo scricchiolio di un ciocco, dal passo leggero dell'addetto ai fuochi, dall'abbaiare dei cani o dal pianto di un bambino.

I nambikwara hanno pochi bambini: come in seguito dovevo notare, le coppie senza figli non sono rare, uno o due figli sono una cifra normale ed è eccezionale trovarne più di tre in una famiglia. I rapporti sessuali sono vietati fra i genitori finché l'ultimo nato non sia svezzato, cioè spesso fino al suo terzo anno. La madre porta abitualmente il bambino a cavalcioni sulla coscia, sostenuto da una larga bandoliera di corteccia o di cotone; oltre la gerla, le sarebbe impossibile portarne un secondo. Le esigenze della vita nomade, la loro povertà, impongono agli indigeni una grande prudenza; quando è necessario le donne non esitano a ricorrere a mezzi meccanici o a piante medicinali per procurarsi l'aborto.

Tuttavia gli indigeni provano per i loro figli e manifestano nei loro confronti un vivissimo affetto, del tutto ricambiato. Ma questi sentimenti sono spesso mascherati dal nervosismo e dalla loro instabilità. Un ragazzetto soffre di indigestione; ha mal di testa, vomita, passa metà del tempo a lamentarsi e l'altra a dormire. Nessuno gli presta la minima attenzione e lo si lascia solo per tutto il giorno. La sera, sua madre gli si avvicina, lo spidocchia delicatamente mentre dorme, fa segno agli altri di non avvicinarsi e gli allestisce nelle sue braccia una specie di culla.

Oppure, una giovane madre gioca col suo bebè dandogli delle leggere botte sulla schiena; il bambino ride ed ella si eccita talmente al gioco che batte sempre più forte, fino a farlo piangere. Allora smette e lo consola.

Ho visto la piccola orfana di cui ho già parlato letteralmente calpestata durante una danza; nell'eccitazione generale era caduta senza che nessuno se ne accorgesse.

Quando sono contrariati i bambini battono spesso la madre e questa non vi si oppone. Non sono mai puniti, e non ne ho mai visto picchiare uno e neanche farne il gesto, se non per scherzo. Qualche volta un bambino piange perché si è fatto male, ha litigato o ha fame, oppure non vuole lasciarsi spidocchiare. Ma quest'ultimo caso è raro: lo spidocchiamento sembra incantare il paziente quanto divertire l'esecutore; lo si considera anche come un segno d'interesse e di affetto. Quando vuole farsi spidocchiare il bambino – o il marito – posa la testa sulle ginocchia della donna, presentandone successivamente i due lati. L'operatrice procede dividendo i capelli riga per riga e guardando le ciocche in trasparenza; i pidocchi presi sono subito schiacciati. Il bambino che piange viene consolato da un membro della sua famiglia o da un bambino più grande.

Lo spettacolo di una madre col suo bambino è pieno di gaiezza e di freschezza. La madre porge un oggetto al figlio attraverso la paglia della capanna e lo ritira nel momento in cui lui sta per afferrarlo: «Prendilo davanti! Prendilo di dietro!». Oppure

afferra il bambino e, con gran scoppi di risa, fa finta di buttarlo a terra: *Andam nom tebu*, «Ora ti butto!». *Ninui* risponde il bebè con voce acutissima, «Non voglio!».

A loro volta i bambini circondano la madre di una tenerezza inquieta e esigente; sorvegliano che riceva la sua parte di caccia. Dapprima il figlio vive con la madre. In viaggio lo porta lei finché non può camminare da solo; più tardi lui le cammina vicino. Resta con lei all'accampamento o nel villaggio mentre il padre va a caccia. Dopo qualche anno però avviene la distinzione dei sessi, e il padre si occupa principalmente dei figli maschi, insegnando loro le attività maschili; lo stesso si verifica nei rapporti fra madre e figlia. Ma le relazioni del padre coi suoi figli sono improntate a una uguale tenerezza e sollecitudine, come del resto ho già sottolineato. Il padre porta sulle spalle il figlio a passeggio e gli costruisce armi adatte al suo piccolo braccio.

Ed è sempre il padre che racconta loro i miti tradizionali, in una forma comprensibile per i bambini: «Tutti erano morti! Non c'era più nessuno! Niente uomini! Nientel!». Così comincia la versione infantile della leggenda sudamericana del diluvio al quale risale la distruzione della prima umanità.

In caso di matrimonio poligamo esistono relazioni particolari tra i figli di primo letto e le loro giovani matrigne. Queste vivono con loro in grande cameratismo, specie con le bambine. Per quanto ristretto sia il gruppo, si può tuttavia osservare una particolare intimità fra le ragazze e le giovani donne; fanno insieme il bagno nel fiume, vanno insieme fra i cespugli per soddisfare i loro bisogni naturali, fumano insieme, scherzano e si abbandonano a giochi di dubbio gusto, come sputarsi in faccia l'un l'altra. Queste relazioni sono strette e sentite ma prive di ogni gentilezza, come quelle fra maschietti della nostra società; ben raramente richiedono servizi e attenzioni e hanno come strana conseguenza che le ragazze diventano indipendenti più presto dei ragazzi. Esse seguono le giovani donne, partecipano alle loro attività, mentre i ragazzi abbandonati a se stessi tentano timidamente di formare delle bande dello stesso tipo ma senza grande successo e restano più volentieri, almeno nella prima infanzia, accanto alle madri.

I piccoli nambikwara ignorano il gioco. A volte si costruiscono oggetti di paglia arrotolata e intrecciata, ma non conoscono altra distrazione che le lotte e le burle che si fanno reciprocamente, e conducono un'esistenza a imitazione degli adulti. Le bambine imparano a filare, oziano, ridono e dormono; i ragazzi cominciano più tardi, a otto o dieci anni, a tirare con piccoli archi e a iniziarsi ai lavori maschili. Ma gli uni e le altre si rendono conto molto presto del problema fondamentale e a volte tragico della vita nambikwara, l'alimentazione, e del ruolo attivo a cui sono destinati. Collaborano alle spedizioni di raccolta con molto entusiasmo. In periodo di carestia non è raro vederli aggirarsi attorno all'accampamento, adoperandosi a sradicare radici, o camminando nell'erba in punta di piedi, un ramo sfrondata in mano, a caccia di cavallette. Le ragazze conoscono qual è il compito destinato alle donne nella vita economica della tribù, e sono impazienti di rendersene degne.

Un giorno incontro una ragazzina che porta a passeggio un cagnolino teneramente avvolto nel telo che sua madre usa per la sua sorellina, e osservo: «Carezzi il tuo cagnolino?». Lei mi risponde seriamente: «Quando sarò grande ucciderò i porci selvatici e le scimmie; tutte le ucciderò quando lui abbaierà!».

Nel dir questo, fa un errore di grammatica che il padre rileva ridendo: avrebbe dovuto dire *tilondage*, «quando sarò grande», invece del maschile *ihondage* che ha

adoperato. L'errore è interessante perché illustra il desiderio femminile di elevare le attività economiche proprie di questo sesso al livello di quelle che sono privilegio degli uomini. Siccome il senso esatto del termine adoperato dalla bambina è «uccidere abbattendo con la mazza», sembra voglia inconsciamente identificare il lavoro femminile di raccolta di legna e di piccoli animali, per i quali ci si serve di un apposito bastone, con la caccia maschile fatta con l'arco e le frecce.

Inoltre bisogna tener conto con particolare attenzione delle relazioni fra i fanciulli che si trovano in quel determinato rapporto di cuginanza per cui si possono considerare mutualmente come sposa e sposo. A volte si comportano come dei veri coniugi: lasciano la sera il fuoco familiare e trasportano dei tizzoni in un angolo dell'accampamento per farsi il loro piccolo focolare. Dopo di che si accomodano e si abbandonano come possono alle stesse espansioni degli adulti; i quali li guardano divertiti.

Prima di chiudere con i fanciulli, devo dire una parola sugli animali domestici che vivono con loro in grande intimità e sono anch'essi trattati come bambini: partecipano ai pasti, ricevono le stesse espressioni di tenerezza e di interesse – spidocchiamento, giochi, conversazioni e carezze – come gli esseri umani. I nambikwara hanno molti animali domestici: cani anzitutto, poi galli e galline, discendenti di quelli introdotti nella regione dalla commissione Rondon; scimmie, pappagalli, uccelli di specie diverse e, all'occasione, porci e gatti selvatici o *coati*. Solo il cane sembra avere un ruolo utilitario presso le donne, per la caccia col bastone; gli uomini non se ne servono mai per la caccia con l'arco. Gli altri animali vengono allevati per passatempo. Non si mangiano, né si consumano le uova delle galline, le quali del resto le depongono nella boscaglia. Ma se un giovane volatile muore durante un tentativo di addomesticamento, senza alcuno scrupolo se lo mangiano.

In viaggio, fatta eccezione per gli animali capaci di camminare, tutto il serraglio viene trasportato insieme ai bagagli. Le scimmie, aggrappate ai capelli delle donne, le incappucciano di un grazioso casco vivente prolungato dalla coda attorcigliata attorno al collo della portatrice. I pappagalli e le galline si appollaiano in cima alle gerle, altri animali sono tenuti in braccio. Nessuno riceve un abbondante nutrimento ma anche nei giorni di scarsità ciascuno ha la sua razione. In cambio, sono motivo di distrazione e di divertimento per il gruppo.

Consideriamo ora gli adulti. L'atteggiamento nambikwara verso l'amore si può riassumere in questa formula: *tamindige mondage*, tradotta letteralmente, se non elegantemente: far l'amore è bello. Ho già notato l'atmosfera erotica che impregna la vita quotidiana. Gli affari amorosi attirano al più alto grado l'interesse e la curiosità indigena; sono avidi di conversazioni su questo soggetto, e le osservazioni scambiate nell'accampamento sono piene di allusioni e di sottintesi. I rapporti sessuali hanno abitualmente luogo la notte, a volte presso i fuochi dell'accampamento; più spesso la coppia si allontana un centinaio di metri nella boscaglia vicina. Questa assenza viene subito notata con estrema soddisfazione dei presenti; si scambiano commenti, si lanciano spiritosaggini, e anche i bambini prendono parte a quell'eccitazione di cui conoscono benissimo la causa. Qualche volta un piccolo gruppo di uomini, di giovani donne e di ragazzi segue la coppia e spia fra i rami i particolari dell'azione, bisbigliando fra loro e soffocando le risa. I protagonisti non apprezzano affatto queste manovre ma è meglio per loro, del resto, accettarle di buon grado, come pure i

dispettucci e le canzonature che saluteranno il loro ritorno all'accampamento. Può accadere che una seconda coppia segua l'esempio della prima e cerchi l'isolamento nella macchia.

Tuttavia queste occasioni sono rare e le proibizioni che le limitano spiegano solo parzialmente questo stato di cose. La responsabilità è piuttosto da attribuirsi al temperamento indigeno. Durante i giochi amorosi ai quali le coppie si abbandonano così volentieri e pubblicamente, e che sono spesso audaci, non ho mai notato un principio di erezione. Il piacere cercato sembra essere più sentimentale e giocoso che fisico. Forse per questa ragione i nambikwara hanno abbandonato l'astuccio coprisesso, il cui uso è quasi universale fra le popolazioni del Brasile centrale. In effetti, è probabile che questo accessorio abbia la funzione, se non di prevenire l'erezione, almeno di mettere in evidenza le disposizioni pacifiche del portatore. Quei popoli che vivono completamente nudi non ignorano ciò che noi chiamiamo pudore; lo riportano ai suoi limiti. Presso gli indiani del Brasile, come in alcune regioni della Melanesia, questo non consiste nell'esporre o no il proprio corpo, ma piuttosto nell'essere tranquilli o eccitati.

A ogni modo, queste sfumature potevano generare dei malintesi fra gli indiani e noi, di cui né gli uni né gli altri eravamo responsabili. Così, era difficile restare indifferenti allo spettacolo offerto da una o due ragazze, avvoltolate nella sabbia, nude come vermi, che maliziosamente si contorcevano ai miei piedi. Quando andavo al fiume a fare il bagno ero spesso in imbarazzo per l'assalto di una mezza dozzina di donne – giovani o vecchie – interessate unicamente a strapparmi il sapone di cui andavano matte. Queste libertà si estendevano a tutte le circostanze della vita quotidiana; non di rado mi capitava di dovermi sdraiare in un'amaca arrossata da un'indigena che vi aveva fatto la siesta dopo essersi dipinta di urucu; e quando lavoravo seduto in terra in mezzo a un cerchio di informatori, sentivo a volte una mano tirarmi un lembo della camicia: era una donna che trovava più semplice soffiarmi il naso piuttosto che raccogliere il ramoscello piegato in due a guisa di pinza che serve normalmente a quest'uso.

Per meglio comprendere il comportamento reciproco dei due sessi, è indispensabile tener presente il carattere fondamentale della «coppia» presso i nambikwara; è l'unità economica e psicologica per eccellenza. In quelle bande nomadi che si formano e si disfano senza posa, la coppia è considerata come la realtà stabile (almeno teoricamente); essa sola, inoltre, permette di assicurare l'esistenza dei suoi membri. I nambikwara vivono di una doppia forma di economia; cacciatori e giardinieri da un lato, cercatori e raccoglitori dall'altro. La prima forma è affidata all'uomo, la seconda alla donna. Mentre il gruppo maschile parte per un'intera giornata di caccia, armato di archi e frecce, o lavora nei campi durante la stagione delle piogge, le donne, munite del loro bastone, errano coi ragazzi nella savana e raccolgono, sradicano, uccidono, catturano, acchiappano tutto ciò che, sulla loro strada, può servire di alimento: grani, bacche, frutti, radici, tuberi, uova, animalletti di ogni genere. Alla fine della giornata le coppie si riuniscono attorno al fuoco. Quando la manioca è matura, e finché ce n'è, l'uomo porta un fascio di radici che la donna grattugia e schiaccia per farne gallette, e se la caccia è stata fruttuosa, si fa cuocere in fretta il pezzo di selvaggina seppellendolo sotto la cenere ardente del fuoco familiare. Ma per sette mesi dell'anno la manioca è rara; quanto alla caccia, dipende dalla

fortuna, in quelle sabbie sterili dove la magra selvaggina non lascia facilmente l'ombra e i pascoli vicini alle sorgenti, distanziate le une dalle altre da spazi considerevoli di sterpaglia semideserta. Sarà quindi la raccolta femminile a mantenere la famiglia.

Ho spesso partecipato a questi diabolici e ridicoli pranzetti che, per una metà dell'anno, sono, per i nambikwara, la sola speranza di non morire di fame. Quando l'uomo, silenzioso e stanco, rientra all'accampamento e getta in un angolo l'arco e le frecce che non ha potuto usare, dalla gerla della donna viene fuori una commovente mescolanza: qualche frutto arancione della palma *buriti*, due grossi migali velenosi, minuscole uova di lucertole e alcuni di questi animali; un pipistrello, piccole noci di palme *bucaiuva* o *uaguassu*, un pugno di cavallette. I frutti polposi vengono schiacciati con le mani in una zucca piena d'acqua, le noci spaccate a colpi di sasso, gli animali e le larve nascosti alla rinfusa nella cenere; e allegramente divorano questo pasto che non sarebbe sufficiente a calmare la fame di un bianco ma che, qui, basta a una intera famiglia.

I nambikwara hanno una sola parola per dire «grazioso» e «giovane», e un'altra per dire «brutto» e «vecchio». Il loro giudizio estetico è dunque fondato soprattutto su valori umani, specialmente sessuali. Ma l'interesse che si manifesta fra i sessi è di natura complessa. Gli uomini giudicano le donne, nell'insieme, un po' diverse da loro; le trattano, secondo i casi, con bramosia, ammirazione o tenerezza; la fusione dei termini segnalata più sopra costituisce essa stessa un omaggio. Tuttavia, e benché la divisione sessuale del lavoro attribuisca alle donne un ruolo importantissimo (poiché il mantenimento della famiglia dipende in larga misura dalla raccolta femminile), questo rappresenta un tipo inferiore di attività; la vita ideale è concepita sul modello della produzione agricola o della caccia: avere molta manioca, e dei grossi pezzi di selvaggina, è un sogno costantemente accarezzato, sebbene raramente realizzato; mentre le provviste avventurosamente raccolte sono considerate – e in effetti lo sono – come la miseria quotidiana. Nel folclore nambikwara l'espressione «mangiare cavallette», raccolta infantile e femminile, equivale al francese *manger de la vache enragée*. Analogamente, la donna è considerata come un bene tenero e prezioso, ma di second'ordine. È d'uso, fra gli uomini, parlare delle donne con un tono di pietosa benevolenza e rivolgersi loro con un'indulgenza un po' canzonatoria. Certi concetti ritornano spesso sulla bocca degli uomini: «I bambini non sanno, le donne non sanno, io so», e si accenna al gruppo delle *doçu*, le donne, alle loro spiritosaggini, alle loro conversazioni, con un tono di tenerezza e di scherzo. Ma non è che un atteggiamento sociale. Quando l'uomo si troverà solo con la sua donna, presso il fuoco dell'accampamento, ascolterà le sue lagnanze, terrà conto delle sue richieste, reclamerà il suo aiuto per cento faccende; la millanteria maschile sparisce di fronte alla collaborazione di due compagni coscienti del valore essenziale che rappresentano l'uno per l'altro.

Questa ambiguità dell'atteggiamento maschile nei riguardi delle donne ha il suo esatto contrapposto nel comportamento, anch'esso ambivalente, del gruppo femminile. Le donne si considerano come collettività, e lo dimostrano in diverse maniere; si è già visto che esse non parlano allo stesso modo degli uomini. Ciò è vero specialmente per le donne giovani che non hanno ancora avuto figli, e per le concubine. Le madri e le donne anziane sottolineano molto meno queste differenze, benché le usino anch'esse all'occasione. Inoltre le donne giovani amano la compagnia

dei bambini e degli adolescenti, giocano e scherzano con loro; e sono le donne che si prendono cura degli animali in quella maniera umana propria di certi indiani sudamericani. Tutto ciò contribuisce a creare attorno alle donne, nell'interno del gruppo, un'atmosfera speciale a un tempo puerile, scherzosa, manierata e provocante, alla quale gli uomini si associano quando rientrano dalla caccia o dai campi.

Ben diverso è però il comportamento delle donne quando devono far fronte a una delle forme di attività che loro specialmente competono. Esse compiono il loro lavoro artigianale con abilità e pazienza, nell'accampamento silenzioso, disposte in cerchio voltandosi la schiena; durante i viaggi portano coraggiosamente la pesante gerla che contiene le provviste e le ricchezze di tutta la famiglia e il fascio di frecce, mentre lo sposo cammina in testa con l'arco e una o due frecce, lo spiedo di legno e il bastone per scavare, pronto a inseguire un animale o attento agli alberi da frutto. Si vedono allora queste donne, la fronte cinta dalla fascia della stretta gerla a forma di campana che ricopre loro la schiena, camminare per chilometri, col loro passo caratteristico: le cosce strette, le ginocchia congiunte, le caviglie scostate, i piedi in dentro, appoggiandosi sul bordo esterno di essi e ondulando le anche; coraggiose, energiche e gaie.

Questo contrasto fra le caratteristiche psicologiche e le funzioni economiche viene trasposto sul piano filosofico e religioso. Per i nambikwara i rapporti fra uomini e donne si ricollegano ai due poli attorno ai quali si organizza la loro esistenza: da un lato la vita sedentaria, agricola, fondata sulla doppia attività maschile della costruzione delle capanne e del giardinaggio, dall'altro la vita nomade durante la quale l'esistenza è soprattutto assicurata dalla raccolta femminile; l'una rappresenta la sicurezza e l'euforia alimentare, l'altra l'imprevisto e la carestia. A queste due forme di esistenza, l'invernale e l'estiva, i nambikwara reagiscono in maniera molto diversa. Essi parlano della prima con la malinconia propria dell'accettazione cosciente e rassegnata della condizione umana al triste ripetersi di atti sempre uguali; mentre descrivono l'altra con eccitazione, col tono esaltato della scoperta.

Tuttavia, le loro concezioni metafisiche capovolgono questi rapporti. Dopo la morte le anime degli uomini si incarnano nei giaguari; quelle delle donne e dei bambini invece vengono trascinate nell'atmosfera dove si dissolvono per sempre. Questa distinzione spiega come le donne siano bandite dalle cerimonie più sacre che consistono, all'inizio del periodo agricolo, nella fabbricazione di zufoli di bambù «nutriti» di offerte e suonati dagli uomini, abbastanza lontano dalle abitazioni perché le donne non possano scorgerli.

Benché la stagione non fosse propizia, desideravo molto ascoltare questi flauti e acquistarne qualche esemplare. Cedendo alla mia insistenza, alcuni uomini partirono in spedizione: i grossi bambù si trovano solo nella lontana foresta. Tre o quattro giorni dopo fui svegliato in piena notte; il gruppo aveva aspettato che le donne fossero addormentate. Fui trascinato un centinaio di metri più in là dove, nascosti fra i cespugli, si misero a fabbricare gli zufoli, poi a suonarli. Quattro esecutori suonavano all'unisono, ma poiché gli strumenti non erano di tono esattamente identico, si aveva una impressione di confusa armonia. La melodia era diversa dai canti nambikwara ai quali ero abituato e che, per la loro struttura e i loro intervalli, ricordavano i nostri canti popolari; era anche diversa dai richiami stridenti suonati sulle nasali ocarine a tre buchi, fatte con due pezzi di zucca uniti con della cera. Quelle arie suonate coi

flauti e limitate a poche note rivelavano un cromatismo e delle variazioni di ritmo che mi sembrava presentassero una sorprendente parentela con certi passaggi della «sagra», soprattutto le modulazioni dei legni nella parte intitolata «Azione rituale degli antenati». Guai se una donna si fosse avventurata fra noi. L'indiscreta o l'imprudente sarebbe stata annientata. Come presso i bororo, una vera maledizione metafisica grava sull'elemento femminile; ma al contrario di quelle, le donne nambikwara non godono di uno statuto giuridico privilegiato (sebbene anche presso i nambikwara sembri che la filiazione si trasmetta in linea materna). In una società così poco organizzata, queste tendenze restano sottintese e la sintesi avviene piuttosto partendo da concetti diffusi e sfumati.

Con la stessa tenerezza con cui carezzano le loro donne, gli uomini vagheggiano il tipo di vita caratterizzato dal rifugio temporaneo e dalla gerla nella quale i mezzi di sussistenza più incongrui sono avidamente raccolti e ammassati ogni giorno; quel tipo di vita in cui si è sempre esposti al vento, al freddo e alla pioggia e che non lascia più traccia delle anime, disperse dal vento e dagli uragani, di quelle stesse donne sulla attività delle quali esso è essenzialmente basato. E considerano sotto un aspetto ben diverso la vita sedentaria (il cui carattere antico e specifico è dimostrato dalla coltivazione di specie originali), alla quale però l'immutabile concatenazione delle operazioni agricole conferisce la stessa continuità delle anime maschili reincarnate, e così la stabile casa invernale e il terreno di coltura che ricomincerà a vivere e a produrre «quando la morte del suo precedente coltivatore sarà stata dimenticata».

Dobbiamo interpretare alla stessa maniera la straordinaria instabilità di cui danno prova i nambikwara, che passano così rapidamente dalla cordialità alla ostilità? I rari osservatori che li hanno avvicinati ne sono stati sconcertati. La banda di Utiarity era quella che, cinque anni prima, aveva assassinato i missionari. I miei informatori maschi descrivevano quell'attacco con compiacenza e si disputavano la gloria di aver inflitto i migliori colpi. In verità non potevo biasimarli. Ho conosciuto molti missionari e di molti di loro ho apprezzato il valore umano e scientifico. Ma le missioni protestanti americane che cercavano di penetrare nel Mato Grosso centrale nel 1930 appartenevano a una specie particolare: i loro membri appartenevano a famiglie contadine del Nebraska o del Dakota in cui gli adolescenti erano allevati in una credenza letterale dell'inferno e delle caldaie di olio bollente. Alcuni si facevano missionari come si contrae un'assicurazione. Tranquillizzati così sulla loro salvezza eterna, pensavano di non dover far altro per meritarsela; nell'esercizio della loro professione, infatti, dimostravano una durezza e una inumanità rivoltanti.

Come aveva potuto verificarsi l'incidente responsabile del massacro? Me ne resi conto io stesso in occasione di un errore che rischiò di costarmi caro. I nambikwara hanno una buona conoscenza della tossicologia. Essi fabbricano il curaro per le loro frecce mediante l'infusione della pellicola rossa che riveste le radici di certi *strychnos*, che fanno evaporare al fuoco finché il miscuglio non abbia raggiunto una consistenza pastosa; e adoperano altri veleni vegetali che portano sempre con sé sotto forma di polveri contenute in un tubo di penna o di bambù, avvolto in fili di cotone o in una corteccia. Questi veleni servono per le vendette, commerciali o amorose; ne riparlerò.

Oltre questi veleni di carattere scientifico, che gli indigeni preparano apertamente senza alcuna di quelle precauzioni e complicazioni magiche che accompagnano, più a nord, la fabbricazione del curaro, i nambikwara ne hanno altri la cui natura è

misteriosa. In tubi identici a quelli che contengono i veleni veri, raccolgono delle particelle di resina secreta da un albero del genere *bombax*, dal tronco rigonfio nella sua parte centrale; essi credono che gettandone una piccola dose sull'avversario gli provocheranno una condizione fisica simile a quella dell'albero: la vittima si gonfierà e morirà. Che si tratti di veri veleni o di sostanze magiche, i nambikwara li designano tutti con lo stesso termine: *nandé*. Questa parola supera dunque il significato stretto che noi attribuiamo alla parola veleno. Essa denota ogni specie di azione minacciosa e anche i prodotti e gli oggetti capaci di servire a tali azioni.

Queste spiegazioni erano necessarie per capire quanto seguì. Avevo portato nel mio bagaglio alcuni di quei grandi palloni di carta-seta multicolori che si gonfiano d'aria calda sospendendo alla loro base una piccola torcia, e che si lanciano a centinaia, in Brasile, in occasione della festa di San Giovanni; una sera mi venne la malaugurata idea di offrire questo spettacolo agli indigeni. Un primo pallone che prese fuoco a terra suscitò viva ilarità, come se il pubblico non avesse avuto la minima idea di ciò che invece avrebbe dovuto accadere. Al contrario, il secondo riuscì benissimo: si sollevò rapidamente, salì così alto che la fiamma si confuse con le stelle, errò a lungo sopra di noi e disparve. Ma l'allegria di prima aveva ceduto ad altri sentimenti; gli uomini guardavano con attenzione e ostilità, e le donne, la testa nascosta fra le braccia e addossate le une contro le altre, erano terrorizzate. La parola *nandé* risuonava con insistenza. L'indomani mattina una delegazione di uomini si presentò davanti a noi pretendendo di ispezionare la provvista di palloni per vedere «se non vi si trovasse del *nandé*». Fu un esame molto minuzioso; del resto, grazie allo spirito notevolmente positivo (malgrado ciò che ho raccontato) dei nambikwara, una dimostrazione del potere ascensionale dell'aria calda mediante frammenti di carta al di sopra di un fuoco fu, se non compresa, in ogni caso accettata. Come al solito, quando si tratta di scusarsi di un incidente, accusarono di tutto le donne «che non capiscono nulla», «hanno avuto paura» e temevano mille calamità.

Non mi facevo illusioni: le cose avrebbero potuto finire molto male. Comunque, questo incidente e altri che racconterò in seguito non hanno tolto nulla all'amicizia che inevitabilmente una prolungata intimità con i nambikwara doveva ispirare. Sono rimasto quindi sbalordito leggendo recentemente in una pubblicazione di un collega straniero la relazione del suo incontro con la stessa banda indigena con cui, dieci anni prima, avevo diviso l'esistenza a Utiarity. Quando egli vi si recò nel 1949, due missioni vi erano stabilite: i gesuiti di cui ho parlato e alcuni missionari protestanti americani. Le bande indigene non contavano più che diciotto membri, a proposito dei quali il nostro autore si esprime come segue:

Di tutti gli indiani che ho visto nel Mato Grosso, questa banda riuniva i più disgraziati. Su otto uomini, uno era sifilitico, un altro aveva un fianco infettato, un altro una ferita al piede, un altro ancora era coperto da capo a piedi di una malattia della pelle squamosa, e c'era anche un sordomuto. Le donne e i bambini, però, sembrava godessero buona salute. Dato che non utilizzano le amache e dormono sul suolo, sono sempre coperti di terra. Quando le notti sono fredde, spengono il fuoco e dormono nella cenere calda [...] Portano vestiti solo quando i missionari gliene danno ed esigono che li indossino. La loro avversione a lavarsi non produce soltanto la formazione di un intonaco di polvere e di cenere sulla loro pelle e sui loro capelli; essi sono anche ricoperti di residui marci di carne e di pesce il cui odore si aggiunge a quello acre del sudore, rendendo insopportabile la loro vicinanza. Sono inoltre infetti da parassiti intestinali e infatti hanno l'addome gonfio ed

emettono continuamente aria. Lavorando con degli indigeni ammassati in un ambiente ristretto ero obbligato più volte a interrompermi per cambiar aria.

[...] I nambikwara... sono attaccabrighe e ineducati fino alla grossolaneria. Quando andavo a far visita a Julio nel suo accampamento, accadeva spesso che lo trovassi coricato accanto al fuoco; ma vedendomi avvicinare mi voltava la schiena dichiarando che non desiderava parlarmi. I missionari mi hanno raccontato che un nambikwara domanderà ripetutamente che gli si dia un oggetto ma che in caso di rifiuto cercherà di impadronirsene. Per impedire agli indiani di entrare essi abbassavano il paravento di foglie che serviva loro da porta, ma se un nambikwara voleva entrare sfondava questa chiusura per aprirsi un passaggio.

[...] Non è necessario rimanere a lungo presso i nambikwara per rendersi conto dei loro profondi sentimenti di odio, di diffidenza e di disperazione che suscitano nell'osservatore uno stato di depressione dal quale la simpatia non è completamente esclusa.¹

Quanto a me, vorrei dimenticare questa descrizione penosa. Io, che li ho conosciuti in un'epoca in cui le malattie introdotte dai bianchi li avevano già decimati, ma in cui – dopo i tentativi sempre molto umani di Rondon – nessuno aveva ancora tentato di sottometterli, vorrei invece conservare nella memoria soltanto questo quadretto, scarabocchiato una notte al lume della mia lampada tascabile, e ritrovato fra i miei taccuini di viaggio:

Nella oscura savana i fuochi dell'accampamento brillano. Attorno al fuoco, unica protezione contro il freddo che scende, e dietro il fragile paravento di palme e di rami frettolosamente piantato dalla parte del vento o della pioggia, vicino alle gerle piene di povere cose che costituiscono tutti i loro beni terreni, coricati sulla nuda terra e insidiati da altre bande ugualmente ostili e timorose, gli sposi, strettamente allacciati, si considerano l'un l'altro sostegno, conforto, unico soccorso contro le difficoltà quotidiane e la trasognata malinconia che di tanto in tanto invade l'anima nambikwara. Il visitatore che per la prima volta si accampa nella boscaglia con gli indiani, è preso dall'angoscia e dalla pietà di fronte allo spettacolo di questa umanità così totalmente indifesa; schiacciata, sembra, contro la superficie di una terra ostile da qualche implacabile cataclisma, nuda e rabbrividente accanto a fuochi vacillanti. Egli circola a tastoni fra la sterpaglia, evitando di urtare una mano, un braccio, un torso di cui s'indovinano i caldi riflessi al chiarore dei fuochi. Ma questa miseria è animata da bisbigli e da risa. Le coppie si stringono nella nostalgia di una unità perduta; le carezze non s'interrompono al passaggio dello straniero. S'indovina in tutti una immensa gentilezza, una profonda indifferenza, una ingenua e deliziosa soddisfazione animale, e, mettendo insieme tutti questi sentimenti diversi, qualche cosa che somiglia all'espressione più commovente della tenerezza umana.

¹ K. Oberg, *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brasil*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, publ. n. 15, Washington DC, 1953, pp. 84-85.

28. Lezione di scrittura

Speravo di rendermi conto, almeno indirettamente, della cifra approssimativa della popolazione nambikwara. La stima di Rondon, nel 1915, era di circa ventimila unità, ma probabilmente esagerava; a quell'epoca però le bande raggiungevano diverse centinaia di membri e tutti i dati raccolti sulla linea facevano pensare a un rapido declino: trenta anni fa la frazione a noi nota del gruppo *sabané* comprendeva più di mille individui; quando il gruppo visitò la stazione telegrafica di Campos Novos nel 1928, si recensirono centoventisette uomini, più le donne e i bambini. Nel novembre del 1929 scoppiò un'epidemia di influenza mentre il gruppo era accampato in un luogo chiamato *Espirro*. La malattia degenerò in edema polmonare e trecento indigeni morirono in quarantotto ore. Tutto il gruppo si sbandò, dopo aver abbandonato i malati e i morenti. Dei mille *sabané*, solo diciannove uomini sopravvivevano nel 1938, con le loro donne e i bambini. All'epidemia bisogna forse aggiungere, per spiegare queste cifre, che i *sabané* si misero in guerra alcuni anni fa con certi vicini orientali. Inoltre, un folto gruppo stabilito non lontano da Tres Buritis fu liquidato dall'epidemia del 1927, a eccezione di sei o sette persone di cui tre soltanto erano ancora vive nel 1938. Il gruppo *tarundé*, un tempo uno dei più importanti, contava dodici uomini (più le donne e i bambini) nel 1936; di questi dodici uomini solo quattro sopravvivevano nel 1939.

Qual è la situazione oggi? Poco più di duemila indigeni, senza dubbio, dispersi nel territorio. Non potevo sperare in un censimento sistematico a causa dell'ostilità permanente di certi gruppi e della mobilità di tutte le bande durante il periodo nomade. Mi provai a convincere i miei amici di Utiarity a condurmi nel loro villaggio dopo avervi organizzato una specie di appuntamento con altre bande, parenti o alleate; così avrei potuto conoscere le dimensioni attuali di un raggruppamento e confrontarle con quelle precedentemente osservate. Promisi di portare dei regali e di fare degli scambi. Il capo della banda esitava; non era sicuro dei suoi invitati; qualora i miei compagni e io fossimo scomparsi in quella regione dove nessun bianco era mai penetrato dopo il massacro dei sette operai della linea telegrafica nel 1925, quella pace precaria sarebbe stata compromessa per molto tempo.

Finalmente accettò, a condizione che noi riducessimo il nostro equipaggio: avremmo preso con noi solo quattro buoi per trasportare i regali. Bisognava inoltre rinunciare alle abituali piste, nelle vallate fitte di vegetazione dove gli animali non

avrebbero potuto passare; avremmo dovuto andare per l'altopiano, seguendo un itinerario improvvisato per la circostanza.

Quel viaggio così rischioso mi appare oggi grottesco. Avevamo appena lasciato Juruena quando il mio compagno brasiliano notò l'assenza delle donne e dei bambini: solo gli uomini ci accompagnavano, armati di arco e di frecce. Nella letteratura di viaggio, tali circostanze annunciano un attacco imminente. Avanzavamo in preda a sentimenti discordi, verificando di tanto in tanto la posizione dei nostri revolver Smith e Wesson (i nostri uomini pronunciavano «Cemite Vechetone») e delle nostre carabine. Vani timori: verso mezzogiorno ritrovammo il resto della banda che il capo previdente aveva fatto partire la sera prima, sapendo che i nostri muli avrebbero avanzato più presto delle donne cariche delle loro gerle e impedita dalla marmaglia.

Poco dopo, però, gli indiani si smarrirono: il nuovo itinerario era meno semplice di quanto avessero immaginato. Verso sera bisognò fermarsi nella boscaglia; ci avevano detto che avremmo trovato della selvaggina, perciò gli indigeni contavano sulle nostre carabine e non avevano portato niente; e noi possedevamo soltanto le provviste di emergenza che era impossibile dividere fra tutti. Un branco di cerbiatti che passava presso una sorgente fuggì al nostro avvicinarsi. L'indomani mattina regnava un malcontento generale, diretto ostensibilmente verso il capo, ritenuto responsabile di un affare combinato fra lui e me. Invece di organizzare una spedizione di caccia o di raccolta, tutti decisero di coricarsi all'ombra dei ripari, lasciando che il capo cercasse da solo la soluzione del problema. Egli sparì accompagnato da una delle sue donne; verso sera furono visti tornare tutti e due con la pesante gerla piena di cavallette che avevano raccolto durante l'intera giornata. Benché il pasticcio di cavallette non sia un piatto molto apprezzato, tutti mangiarono con appetito e ritrovarono il buonumore.

L'indomani ci rimettemmo in cammino.

Finalmente raggiungemmo il luogo dell'appuntamento. Era una terrazza sabbiosa strapiombante su un corso d'acqua bordato di alberi fra i quali si nascondevano i giardini indigeni. I gruppi arrivavano alla spicciolata. Verso sera si erano raccolte settantacinque persone rappresentanti diciassette famiglie, che si sistemarono sotto tredici tettoie poco più solide di quelle degli accampamenti. Mi spiegarono che all'epoca delle piogge tutta quella gente si sarebbe suddivisa in cinque capanne rotonde costruite per durare qualche mese. Molti di quegli indigeni sembrava non avessero mai visto un bianco e il loro contegno arcigno, il nervosismo evidente del loro capo facevano pensare che questi avesse loro forzato un poco la mano. Non ci sentivamo molto sicuri, e neanche gli indiani; la notte si annunciava fredda; poiché non c'erano alberi, fummo costretti a distenderci per terra alla maniera nambikwara. Nessuno dormì: passammo la notte a sorvegliarci educatamente.

Non sarebbe stato saggio prolungare l'avventura. Insistei presso il capo perché si procedesse senz'altro agli scambi. Qui si inserisce uno straordinario incidente che mi obbliga a tornare un po' indietro. È dubbio che i nambikwara sappiano scrivere; né d'altronde disegnano a eccezione di qualche incisione a zig-zag o punteggiata sulle zucche. Malgrado ciò distribuii, come avevo fatto presso i caduvei, fogli di carta e matite di cui da principio non fecero alcun uso; poi un giorno vidi che tutti erano intenti a tracciare sulla carta delle linee orizzontali ondulate. Che cosa volevano fare? Dovetti arrendermi all'evidenza: essi scrivevano, o più esattamente cercavano di fare

della loro matita lo stesso uso che ne facevo io, il solo per essi concepibile poiché non avevo ancora provato a distrarli coi miei disegni. Nella maggior parte dei casi, lo sforzo si fermò lì; ma il capo della banda vedeva più lontano. Lui solo, senza dubbio, aveva compreso la funzione della scrittura. Richiestomi un bloc-notes, ci mettiamo a lavorare insieme, ugualmente attrezzati. Egli non mi comunica verbalmente le informazioni che gli chiedo, ma traccia sulla sua carta delle linee sinuose e me le presenta, come se io dovessi leggere la sua risposta. È preso lui stesso dalla sua commedia; ogni volta che la sua mano completa una linea, la esamina ansiosamente come se dovesse scaturirne un significato, e la delusione si dipinge sul suo volto. Ma non si rassegna; ed è tacitamente inteso fra noi che il suo manoscritto ha un senso segreto che io fingo di decifrare; il commento verbale segue quasi immediatamente, e mi dispensa dal reclamare i chiarimenti necessari.

Adesso, appena riunita tutta la sua gente, tirò fuori da una gerla un foglio coperto di linee tortuose che fece finta di leggere e sul quale cercava, con una esitazione affettata, la lista degli oggetti che dovevo dare in cambio dei regali ricevuti: a questo, contro un arco e delle frecce, una sciabola da combattimento! A quest'altro, delle perle per le sue collane!... Questa commedia si protrasse per due ore. Che cosa sperava? Di ingannare se stesso, forse; ma soprattutto di stupire i suoi compagni, di persuaderli che le merci passavano sotto il suo controllo, che aveva ottenuto l'alleanza del bianco e che partecipava dei suoi segreti. Avevamo fretta di partire: il momento più critico sarebbe stato quello in cui avremmo consegnato loro tutte le meraviglie che avevamo portato. Perciò non cercai di approfondire l'incidente e ci mettemmo in cammino, sempre guidati dagli indiani.

Il fallimento del viaggio, la mistificazione di cui a mia insaputa ero stato lo strumento, avevano creato una notevole tensione; per di più, il mio mulo soffriva di afta in bocca. Avanzava con impazienza o si fermava bruscamente; litigammo con gli indiani e, senza che me ne accorgessi, mi trovai d'un tratto solo nella boscaglia, avendo perduto l'orientamento.

Che fare? Come si racconta nei libri, avvertire il grosso della carovana con dei colpi di fucile. Scendo infatti dalla mia cavalcatura e sparo. Niente. Al secondo colpo, mi sembra che rispondano. Ne tiro un terzo che spaventa il mulo, il quale parte al trotto e si ferma a una certa distanza. Metodicamente mi sbarazzo delle mie armi e del mio materiale fotografico e depongo il tutto ai piedi di un albero, di cui noto la posizione. Corro verso il mulo che intravedo tranquillo e ben disposto. Lascia che mi avvicini e nel momento in cui sto per afferrare le redini fugge per ricominciare subito dopo la stessa storia, costringendomi ad allontanarmi sempre di più. Disperato, con un balzo mi aggrappo alla sua coda. Sorpreso da questo procedimento inconsueto, rinuncia a sfuggirmi. Rimonto in sella con l'intenzione di recuperare il mio materiale. Ma avevamo fatto tanti giri che non riuscii a ritrovarlo.

Demoralizzato da questa perdita, cercai di raggiungere la mia compagnia. Né il mulo né io sapevamo che direzione avesse preso. Se volevo andare da una parte, il mulo prendeva a rinculare; se gli lasciavo la briglia sul collo si metteva a girare in tondo. Il sole scendeva sull'orizzonte, non avevo più armi e mi aspettavo da un momento all'altro di ricevere una sventagliata di frecce. Forse non ero il primo a penetrare in questa zona ostile, ma i miei predecessori non ne erano ritornati, e anche a lasciar da parte la mia persona, il mio mulo costituiva una preda molto ambita per

gente che non ha gran che da metter sotto i denti. Mentre si agitavano in me questi oscuri pensieri, aspettavo il calar del sole proponendomi di accendere un fuoco nella boscaglia, poiché avevo ancora dei fiammiferi. Poco prima di decidermi, sentii delle voci: notata la mia assenza, due nambikwara erano tornati indietro e seguivano le mie tracce da mezza giornata; ritrovare il mio materiale fu per loro un gioco da bambini. A notte mi ricondussero all'accampamento dove tutti mi aspettavano.

Ancora turbato da questo incidente ridicolo, dormii male e ingannai l'insonnia ricordando la scena degli scambi. La scrittura aveva dunque fatto la sua apparizione presso i nambikwara; ma non, come si sarebbe potuto immaginare, dopo esercitazioni laboriose. Il suo simbolo era stato adottato, mentre la sua realtà rimaneva estranea. E questo, in vista di un fine sociologico piuttosto che intellettuale. Non si trattava di conoscere, di ritenere o di comprendere, ma di accrescere il prestigio e l'autorità di un individuo – o di una funzione – a spese altrui. Un indigeno ancora all'età della pietra aveva indovinato che quel grande mezzo di comprensione, pur non potendo comprenderlo, poteva almeno servire per altri fini. Dopo tutto, per millenni e anche al giorno d'oggi, in gran parte del mondo, la scrittura esiste come istituzione, in società i cui membri, in gran parte, non ne posseggono il meccanismo. I villaggi in cui ho vissuto sulle colline di Chittagong nel Pakistan orientale, sono popolati di analfabeti; in ognuno di questi villaggi esiste uno scriba che adempie le sue funzioni presso gli individui e presso la collettività. Tutti conoscono la scrittura e ne fanno uso al bisogno, attraverso un mediatore estraneo col quale comunicano oralmente. Ora, lo scriba raramente è un funzionario o un impiegato del gruppo: la sua scienza si accompagna alla potenza, tanto che lo stesso individuo riunisce spesso le funzioni di scriba e di usuraio; non solo perché ha bisogno di leggere e scrivere per esercitare la sua industria, ma perché si trova così a essere, a doppio titolo, colui che «ha presa» sugli altri.

La scrittura è una strana cosa. Potrebbe sembrare che la sua apparizione dovesse determinare necessariamente cambiamenti profondi nelle condizioni di esistenza dell'umanità; e che queste trasformazioni dovrebbero essere soprattutto di natura intellettuale. Il possesso della scrittura aumenta prodigiosamente la capacità degli uomini di preservare la conoscenza. Si può considerarla facilmente come una memoria artificiale, il cui sviluppo dovrebbe accompagnarsi a una migliore coscienza del passato, e quindi a una maggiore possibilità di organizzare il presente e l'avvenire. Dopo aver eliminato tutti i criteri proposti per distinguere la barbarie dalla civiltà, si vorrebbe almeno conservare questo: popoli con o senza scrittura; gli uni capaci di accumulare le acquisizioni antiche, e che progrediscono sempre più rapidamente verso il fine che si sono prefissi; gli altri, impotenti nel ricordare il passato oltre i limiti della memoria individuale, e che rimangono prigionieri di una storia fluttuante, priva di origine e della durevole coscienza di una meta.

Tuttavia, nulla di ciò che sappiamo della scrittura e del suo ruolo nell'evoluzione, giustifica una tale concezione. Troviamo infatti, durante il neolitico, una delle fasi più creatrici della storia dell'umanità, alla quale si deve far risalire l'origine dell'agricoltura, dell'addomesticamento degli animali e di altre arti. Per arrivarci, è stato necessario che, per millenni, piccole collettività umane osservassero, sperimentassero e trasmettessero il frutto delle loro riflessioni. Questa immensa impresa si è svolta con un rigore e una continuità resa evidente dal successo, allorché

la scrittura era ancora sconosciuta. Se questa è apparsa fra il iv e il iii millennio prima della nostra era, dobbiamo vedere in essa un risultato già lontano (e senza dubbio indiretto) della rivoluzione neolitica, ma non la sua condizione. A quale grande innovazione è dunque legata? Sul piano della tecnica non si può citare che l'architettura. Ma quella degli egizi e dei sumeri non era superiore alle opere di certi americani che ignoravano la scrittura al momento della scoperta. Inversamente, dall'invenzione della scrittura fino alla nascita della scienza moderna, il mondo occidentale ha vissuto qualcosa come cinquemila anni, durante i quali le sue conoscenze hanno fluttuato più che non si siano accresciute. Spesso è stato notato che fra il genere di vita di un cittadino greco o romano e quello di un europeo borghese del secolo xviii non c'era grande differenza. Nel neolitico l'umanità ha fatto passi da gigante senza l'aiuto della scrittura; con essa, le civiltà storiche dell'Occidente sono rimaste a lungo stagnanti. Mal si concepirebbe senza dubbio lo sviluppo scientifico del xix e del xx secolo senza la scrittura. Ma questa condizione necessaria non è certamente sufficiente a spiegarlo.

Se si vuol mettere in relazione l'apparire della scrittura con certi tratti caratteristici della civiltà, bisogna cercare in un'altra direzione. Il solo fenomeno che l'abbia fedelmente accompagnata è la formazione delle città e degli imperi, cioè l'integrazione in un sistema politico di un numero considerevole di individui e la loro gerarchizzazione in caste e in classi. Tale è, in ogni caso, l'evoluzione tipica alla quale si assiste, dall'Egitto fino alla Cina, nel momento in cui la scrittura fa la sua apparizione: essa sembra favorire lo sfruttamento degli uomini prima di illuminarli. Questo sfruttamento, che permetteva di raccogliere migliaia di lavoratori per costringerli a compiti estenuanti, meglio della relazione diretta considerata testé. Se la mia ipotesi è esatta, bisogna ammettere che la funzione primaria della comunicazione scritta è di facilitare l'asservimento. L'impiego della scrittura a fini disinteressati, in vista di trarne soddisfazioni intellettuali ed estetiche, è un risultato secondario, se pure non si riduce più spesso a un mezzo per rafforzare, giustificare e dissimulare l'altro.

Esistono però delle eccezioni alla regola: l'Africa indigena ha posseduto imperi che contavano diverse centinaia di migliaia di individui; nell'America precolombiana, quello degli incas ne riuniva milioni. Ma, nei due continenti, questi tentativi si sono dimostrati ugualmente precari. Si sa che l'impero degli incas si è costituito intorno al xii secolo; i soldati di Pizarro non l'avrebbero certo conquistato facilmente se non l'avessero trovato, tre secoli dopo, in pieno declino. Per quanto poco nota sia a noi l'antica storia dell'Africa, possiamo intravedervi una situazione analoga: grandi formazioni politiche che nascono e spariscono nello spazio di qualche decennio. Potrebbe dunque darsi che questi esempi confermassero l'ipotesi piuttosto che contraddirla. Se la scrittura non ha servito a consolidare la conoscenza, era forse indispensabile per affermare le dominazioni. Guardiamo più vicino a noi: l'azione sistematica degli stati europei a favore dell'istruzione obbligatoria, che si svolge durante il xix secolo, va di pari passo con l'estensione del servizio militare e la proletarianizzazione. La lotta contro l'analfabetismo si confonde così con l'intensificazione del controllo dei cittadini da parte del potere. Bisogna che tutti sappiano leggere perché il potere possa dire: a nessuno è permesso ignorare la legge.

Dal piano nazionale l'impresa è passata sul piano internazionale, grazie a quella

complicità che si è stabilita fra giovani stati – alle prese con problemi che furono i nostri, uno o due secoli fa – e una società internazionale di assicurazioni, inquieta per la minaccia che rappresentano per la sua stabilità le reazioni di popoli influenzati dalla parola scritta a pensare in formule modificabili a volontà, e a dar appiglio agli sforzi di edificazione. Prendendo contatto col sapere ammassato nelle biblioteche, questi popoli si rendono vulnerabili alle menzogne che i documenti stampati propagano in proporzione ancora più grande. Indubbiamente, il dado è tratto. Ma, nel mio villaggio nambikwara, le teste dure erano anche le più sagge. Quelli che si emanciparono dal loro capo dopo il suo tentativo di giocare la carta della civilizzazione (in seguito alla mia visita fu abbandonato dalla maggior parte dei suoi) capivano confusamente che la scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto. Rifugiati in una boscaglia più lontana, si procurarono una dilazione. Il genio del loro capo, resosi subito conto di quanto la scrittura poteva aiutare il suo controllo, e avendo toccato così il fondamento dell'istituzione senza possederne l'uso, ispirava malgrado tutto l'ammirazione. Nello stesso tempo, l'episodio attirava la mia attenzione su un nuovo aspetto della vita nambikwara; voglio dire le relazioni politiche fra le persone e i gruppi. Avrei presto potuto osservarle in modo più diretto.

Mentre eravamo ancora a Utiarity, un'epidemia di oftalmia purulenta si era diffusa fra gli indigeni. Questa infezione di origine gonococcica li attaccò tutti, provocando dolori inenarrabili e una cecità che rischiava di essere definitiva. Per diversi giorni la banda fu completamente paralizzata. Gli indigeni si curavano con un'acqua in cui avevano lasciato macerare una certa scorza, e che istillavano nell'occhio a mezzo di una foglia arrotolata a cornetto. La malattia si estese anche al nostro gruppo: prima mia moglie, che aveva fino allora partecipato a tutte le spedizioni coadiuvandomi nello studio della cultura pratica, venne così gravemente colpita che bisognò allontanarla definitivamente; poi fu contagiata la maggior parte degli uomini della spedizione e il mio compagno brasiliano. Non potevamo più avanzare; misi tutti a riposo, lasciandoli alle cure del nostro medico e raggiunsi, con due uomini e qualche bestia, la stazione di Campos Novos, nelle vicinanze della quale erano segnalate diverse bande indigene. Passai là quindici giorni di ozio o quasi, cogliendo frutti appena maturi in un orto inselvatichito: *goyave*, il cui aspro sapore e la cui consistenza terrosa sono in contrasto col profumo, e *caju* vivamente colorati come pappagalli, la cui polpa ruvida serba nelle sue cellule spugnose un succo astringente e di ottimo gusto; per il pasto bastava recarsi all'alba in un boschetto distante poche centinaia di metri dall'accampamento, dove i colombe, fedeli all'appuntamento, si lasciavano facilmente abbattere. A Campos Novos incontrai due bande venute dal Nord attratte dalla speranza dei miei regali.

Queste bande erano tanto mal disposte l'una verso l'altra quanto tutte e due lo erano verso di me. Fin dal principio, più che sollecitare i miei regali, li esigevano. Nei primi giorni, una sola banda si trovava sul posto, insieme con un indigeno di Utiarity che mi aveva preceduto. Dimostrava forse un po' troppo interesse per una ragazza del gruppo dei suoi ospiti? Credo di sì. I rapporti si guastarono quasi subito fra gli stranieri e il loro visitatore, e questo prese l'abitudine di venire al mio accampamento a cercare un'atmosfera più cordiale; divideva con me anche i pasti. Il fatto fu notato, e un giorno che era andato a caccia, ricevetti la visita di una specie di delegazione di quattro indigeni. Con tono minaccioso mi invitarono a mescolare del veleno nel cibo

del mio ospite, portandomi quello che occorreva: quattro piccoli tubi legati insieme con del filo di cotone e pieni di una polvere grigia. Ero molto seccato: rifiutando nettamente mi esponevo alla ostilità della banda le cui intenzioni malevoli mi consigliavano la prudenza. Preferii dunque esagerare la mia ignoranza della lingua e finì un'incomprensione totale. Dopo numerosi tentativi durante i quali mi ripeterono instancabilmente che il mio protetto era *kakoré*, molto cattivo, e che bisognava sbarazzarsene al più presto, la delegazione si ritirò manifestando il suo malcontento. Avvertii l'interessato che scomparve ben presto; non dovevo rivederlo che parecchi mesi più tardi, al mio ritorno nella regione.

Per fortuna la seconda banda arrivò l'indomani e gli indigeni trovarono in essa un altro oggetto verso il quale rivolgere la loro ostilità. L'incontro avvenne nel mio accampamento che era a un tempo un terreno neutro e la mèta di tutti quegli spostamenti. Mi trovai dunque in primo piano. Gli uomini erano venuti soli; ben presto s'impegnò fra i loro rispettivi capi una lunga conversazione o piuttosto un succedersi di monologhi alternati, in un tono piagnucoloso e nasale che non avevo mai sentito prima. «Siamo molto irritati! Voi siete nostri nemici!» gemevano gli uni; al che gli altri rispondevano pressappoco: «Noi non siamo irritati! Siamo vostri fratelli! Siamo amici! Possiamo intenderci!». Una volta finito questo scambio di provocazioni e di proteste, un accampamento comune venne organizzato accanto al mio. Dopo qualche canto e danza durante le quali ciascun gruppo disprezzava la propria esibizione in confronto di quella dell'avversario – «I taimandé cantano bene! Noi, noi cantiamo male!» – la disputa riprese e il tono non tardò a elevarsi. Prima che la notte fosse molto avanzata le discussioni mescolate ai canti divennero un fracasso tremendo, il cui significato mi sfuggiva. Si abbozzavano gesti di minaccia, si accendevano risse, mentre altri indigeni si frapponevano come mediatori. Tutte le minacce si riducevano a gesti riferentisi alle parti sessuali. Un nambikwara manifesta la sua antipatia afferrando il suo membro con le due mani e puntandolo verso l'avversario. Questo gesto prelude a un'aggressione sulla persona minacciata, come se si volesse strapparle il ciuffo di paglia *buriti* attaccato sul davanti della cintura, sopra le parti sessuali. Queste sono «nascoste dalla paglia» e «ci si batte per strappare la paglia». Questa azione è puramente simbolica, poiché il coprisesso maschile è fatto di una materia così fragile e si riduce a così poca cosa che non assicura né la protezione né la dissimulazione degli organi. Si cerca anche di impadronirsi dell'arco e delle frecce dell'avversario mettendole in disparte. In tutti questi gesti, l'atteggiamento degli indigeni è estremamente teso, come in uno stato di collera violenta e contenuta. Queste gazzarre possono eventualmente trascendere in conflitti generali; quella volta si calmarono all'alba. Sempre nel medesimo stato di eccitazione e irritazione apparente e con gesti bruschi, gli avversari si misero allora a esaminarsi a vicenda palpando gli orecchini, i braccialetti di cotone, i piccoli ornamenti di piume, e borbottando rapide parole: «Dài, fa' vedere... è carino!...», mentre il proprietario protestava: «È vecchio... brutto... rovinato!...».

Questa «ispezione di riconciliazione» segna la conclusione del conflitto. In effetti, essa prelude a un altro genere di relazioni fra i gruppi: gli scambi commerciali. Per quanto sommaria possa essere la cultura materiale dei nambikwara, i prodotti dell'industria di ciascuna banda sono altamente apprezzati al di fuori. Gli orientali hanno bisogno di vasellami e di sementi; i settentrionali considerano particolarmente

preziosi i monili fabbricati dai loro vicini a sud. Così, l'incontro dei due gruppi, quando può svolgersi in modo pacifico, ha per conseguenza una serie di doni reciproci; il conflitto si tramuta in mercato.

Per la verità, è difficile ammettere che fossero in corso degli scambi; la mattina seguente alla baruffa ciascuno attendeva alle sue occupazioni abituali, e gli oggetti o prodotti passavano da una mano all'altra, senza che colui che dava facesse notare il gesto con cui deponeva il suo regalo, e senza che colui che riceveva prestasse attenzione al suo nuovo bene. Così si scambiavano cotone scorticato con gomitolini di filo; blocchi di cera o di resina; pasta di urucu; conchiglie, orecchini, braccialetti e collane; tabacco e semenze; piume e schegge di bambù per fare punte di frecce; matasse di fibre di palma, aculei di porcospino; scodelle intere o rottami di ceramica; e infine zucche. Questa misteriosa circolazione di merci si protrasse per una mezza giornata, dopo di che i gruppi si separarono, e ognuno se ne andò per la sua strada.

Insomma i nambikwara si rimettono alla loro generosità reciproca. L'idea che si possa stimare, discutere o mercanteggiare, esigere o riscuotere, è loro totalmente sconosciuta. Avevo offerto a un indigeno una sciabola come prezzo del trasporto di un messaggio a un gruppo vicino. Al ritorno del messo, trascurai di dargli immediatamente il compenso convenuto, pensando che sarebbe venuto lui stesso a richiederlo. Niente di tutto questo; l'indomani, non potei trovarlo; era partito, mi dissero i suoi compagni, molto irritato, e non l'ho mai più rivisto. Dovetti affidare il dono a un altro indigeno. In queste condizioni, non è difficile che, terminati gli scambi, uno dei gruppi si ritiri scontento dei suoi acquisti e accumuli per settimane o per mesi (facendo l'inventario dei suoi acquisti e ricordando le sue offerte) un'amarezza che diventerà sempre più aggressiva. Spesso le guerre hanno quest'unica origine; esistono naturalmente altre cause, come assassini o rapimenti di donne da organizzare o da vendicare; ma non sembra che una banda si senta collettivamente tenuta a rappresaglie per un danno subito da uno dei suoi membri. Malgrado ciò, data l'animosità che regna fra i gruppi, questi pretesti sono accolti volentieri, soprattutto se ci si sente in forze. La proposta viene presentata da un guerriero che espone i suoi guai con lo stesso tono e nello stesso stile con cui si fanno i discorsi degli incontri: «Olà! Venite! Andiamo! Sono irritato! Molto irritato! Frecce! Grandi frecce!».

Ricoperti di acconciature speciali: ciuffi di paglia di *buriti* spruzzati di rosso, caschi di pelle di giaguaro, gli uomini si riuniscono sotto il comando del capo e danzano. Si svolge un rito divinatorio; il capo o lo stregone, nei gruppi in cui esiste, nasconde una freccia nella boscaglia. La freccia viene cercata l'indomani. Se essa è macchiata di sangue la guerra è decisa, se no vi si rinuncia. Molte spedizioni cominciate così terminano dopo alcuni chilometri di marcia. L'eccitazione e l'entusiasmo cadono e la truppa rientra alla base. Altre invece vengono portate a termine e possono essere sanguinose. I nambikwara attaccano all'alba e tendono l'imboscata disperdendosi quindi nella boscaglia. Il segnale d'attacco viene trasmesso da uno all'altro con un fischietto che gli indigeni portano appeso al collo. Questo strumento formato da due tubetti di bambù legati con filo di cotone riproduce approssimativamente il verso del grillo, e senza dubbio per questa ragione porta il nome di quell'insetto. Le frecce di guerra sono identiche a quelle che si usano per la caccia ai grandi animali; ma la loro punta lanceolata viene ritagliata a denti di sega. Le frecce avvelenate col curaro che si usano correntemente per la caccia, non sono mai adoperate. Il ferito se ne

sbarazzerebbe prima che il veleno avesse avuto il tempo di agire.

29. Uomini, donne, capi

Punto culminante dell'altopiano, al di là di Campos Novos, la stazione di Vilhena era composta, nel 1938, di qualche capanna in mezzo a un terreno incolto largo alcune centinaia di metri e altrettanto lungo, che segnava la località dove (nelle intenzioni dei costruttori della linea) avrebbe dovuto sorgere la Chicago del Mato Grosso. Adesso pare che ci sia un campo di aviazione militare; ai miei tempi tutta la popolazione si riduceva a due sole famiglie, prive da otto anni di qualsiasi rifornimento, e che, come ho già detto, erano riuscite a sopravvivere con un certo equilibrio biologico, grazie a un branco di caprioli di cui vivevano parsimoniosamente.

Incontrai là due nuove bande, una delle quali comprendeva diciotto persone che parlavano un dialetto simile a quello che già cominciavo a capire, mentre l'altra, forte di trentaquattro membri, faceva uso di una lingua sconosciuta che neanche in seguito fui capace di identificare. Ognuna di queste bande era comandata da un capo il quale, nel caso della prima, sembrava avere attribuzioni puramente profane; ma il capo della banda più importante doveva presto rivelarsi come una specie di stregone. Il suo gruppo si chiamava *sabané*, e l'altro *tarundé*.

A parte la lingua, niente li distingueva: gli indigeni avevano la stessa apparenza e la stessa cultura. Come a Campos Novos, invece di comportarsi con ostilità reciproca, le due bande vivevano di buon accordo. Benché i loro fuochi rimanessero separati, viaggiavano insieme, si accampavano l'una accanto all'altra e sembrava avessero unito i loro destini. Associazione sorprendente se si considera che gli indigeni non parlavano la stessa lingua e che i loro capi non potevano comunicare se non per mezzo di una o due persone di ciascun gruppo, le quali facevano da interpreti.

La loro unione doveva essere recente. Ho già spiegato che fra il 1907 e il 1930 le epidemie provocate dall'arrivo dei bianchi avevano decimato gli indiani. In conseguenza di ciò le bande si erano talmente assottigliate che la conservazione di un'esistenza indipendente era divenuta impossibile. A Campos Novos avevo avuto modo di osservare gli antagonismi interni della società *nambikwara* e avevo visto all'opera le forze di disorganizzazione. A Vilhena, al contrario, potei assistere a un tentativo di ricostruzione. Senza dubbio gli indigeni assieme ai quali ero accampato avevano elaborato un loro piano. Tutti gli uomini adulti di una banda chiamavano «sorelle» le donne dell'altra, e queste chiamavano «fratelli» gli uomini che occupavano la posizione simmetrica. Quanto agli uomini delle due bande, essi si

designavano l'un l'altro col termine che, nelle loro rispettive lingue, significa cugino del tipo incrociato e corrisponde alla relazione di parentela che noi tradurremmo con «cognato». Date le regole del matrimonio nambikwara, questa nomenclatura ha il risultato di raggruppare tutti i giovani di una banda nella situazione di «sposi potenziali» per le giovani dell'altra banda e reciprocamente. Così, per il gioco intermatrimoniale, le due bande si sarebbero fuse con la prossima generazione. Parecchi ostacoli però si ergevano ancora a impedire questo grande progetto. Una terza banda, nemica dei tarundé, si aggirava nei dintorni; certi giorni si scorgevano i suoi fuochi e ci si teneva pronti a ogni eventualità. Poiché capivo abbastanza il dialetto tarundé ma non il sabané, mi sentivo più vicino al primo gruppo; l'altro, col quale non potevo comunicare, mi dimostrava anche meno confidenza. Non posso dunque esprimere il suo punto di vista. In ogni caso, i tarundé dubitavano che i loro amici avessero aderito alla formula dell'unione senza un secondo fine. Essi temevano il terzo gruppo, e più ancora temevano che i sabané si decidessero improvvisamente a cambiare campo.

Uno strano incidente doveva dimostrare presto quanto i loro timori fossero fondati. Un giorno che gli uomini erano partiti per la caccia, il capo sabané non tornò alla solita ora, né si era visto per tutta la giornata. Venuta la notte, verso le 9 o le 10, la costernazione regnava nell'accampamento, specialmente in casa dello scomparso le cui due mogli e il figlio si tenevano stretti, piangendo in anticipo la morte del loro marito e padre. A un certo punto decisi, accompagnato da qualche indigeno, di fare un'ispezione nei dintorni. Non avevamo fatto più di duecento metri quando scoprimmo il nostro uomo, raggomitolato al suolo, che batteva i denti nell'oscurità; era completamente nudo, vale a dire privato delle sue collane, braccialetti, orecchini e della sua cintura, e alla luce della mia lampada elettrica potemmo intravedere la sua espressione tragica e il suo colorito cadaverico. Si lasciò ricondurre senza difficoltà all'accampamento, dove si sedette muto in un atteggiamento di grande depressione. Poco per volta la sua storia gli fu cavata di bocca da un ansioso uditorio. Spiegò che era stato rapito dal tuono, che i nambikwara chiamavano *amon* (un uragano – annunciatore della stagione delle piogge – si era scatenato quel giorno); questo lo aveva sollevato in aria fino a un punto che egli precisò, lontano circa venticinque chilometri dall'accampamento (Rio Ananaz), l'aveva spogliato di tutti i suoi ornamenti e poi con lo stesso sistema lo aveva riportato nel luogo dove lo avevamo trovato. Tutti andarono a dormire commentando l'accaduto, e l'indomani mattina il capo sabané aveva ritrovato non solo il suo buonumore abituale ma anche tutti i suoi ornamenti, cosa di cui nessuno si meravigliò e di cui egli non diede nessuna spiegazione. I giorni seguenti, una versione molto diversa cominciò a circolare fra i tarundé. Essi dicevano che, sotto il pretesto delle sue relazioni con l'altro mondo, il capo aveva avviato trattative con l'altra banda di indiani accampati nelle vicinanze. Queste insinuazioni non furono del resto mai approfondite, e la versione ufficiale dell'affare rimase l'unica ammessa. Tuttavia, nelle conversazioni private, il capo tarundé lasciava indovinare le sue preoccupazioni. Dato che i due gruppi ci lasciarono poco dopo, non seppi mai la fine della storia.

Questo incidente, aggiunto alle osservazioni precedenti, mi incitava a riflettere sulla natura delle bande nambikwara e sull'influenza politica che i loro capi potevano esercitare in seno a esse. Non esiste struttura più fragile ed effimera della banda

nambikwara. Se il capo sembra troppo esigente, se rivendica per sé troppe donne, o se è incapace di dare una soluzione soddisfacente al problema dell'alimentazione nei periodi di carestia, è inevitabile che sorga il malcontento. Individui o famiglie intente si separeranno allora dal gruppo e raggiungeranno un'altra banda che goda migliore reputazione. Può essere che questa banda abbia una disponibilità alimentare più abbondante, grazie alla scoperta di nuovi terreni di caccia o di raccolta; o che sia diventata ricca di ornamenti e di strumenti per mezzo di scambi commerciali con gruppi vicini, o anche che si sia rafforzata in seguito a una spedizione vittoriosa. Verrà un giorno in cui il capo si troverà alla testa di un gruppo troppo ridotto per far fronte alle difficoltà quotidiane e per proteggere le sue donne contro la cupidigia degli stranieri. In tal caso la sua unica risorsa sarà di abbandonare il comando e di allearsi, coi suoi compagni, a una fazione più fortunata. È dunque evidente che la struttura sociale nambikwara è allo stato fluido. La banda si forma e si disorganizza, si accresce e sparisce. Nel corso di pochi mesi la sua composizione e il suo effettivo mutano totalmente. Gli intrighi politici nell'interno della banda stessa e i conflitti con le bande vicine impongono il loro ritmo a queste variazioni, e la grandezza e la decadenza degli individui e dei gruppi si succedono in un modo spesso sorprendente.

Su quali basi si stabilisce dunque la ripartizione in bande? Dal punto di vista economico, la povertà di risorse naturali e la necessità di una grande superficie per nutrire un individuo durante il periodo nomade rendono quasi obbligatoria la dispersione in piccoli gruppi. Il problema non è di stabilire perché questa dispersione si produca, ma in quale maniera. Nel gruppo iniziale, ci sono uomini che sono riconosciuti come capi: questi sono il nucleo intorno al quale le bande si aggregano. L'importanza della banda, il suo carattere più o meno permanente durante un dato periodo dipendono dall'abilità di ciascun capo a conservare il suo rango e a migliorare la sua posizione. Il potere politico non è il risultato dei bisogni della collettività; le stesse caratteristiche del gruppo, forma, volume e perfino l'origine, sono determinate dal capo potenziale che gli preesiste.

Ne ho conosciuti due di questi capi: quello di Utiarity la cui banda si chiamava wakletoçu; e il capo tarundé. Il primo era notevolmente intelligente, conscio delle sue responsabilità, attivo e ingegnoso. Prevedeva le conseguenze di una nuova situazione; organizzava itinerari adatti esattamente ai miei bisogni, e al caso li descriveva tracciando sulla carta una specie di carta geografica. Quando arrivammo al suo villaggio, trovammo che aveva già fatto piantare da alcuni uomini mandati in precedenza i paletti destinati a legare le bestie, pur non avendolo io richiesto.

Prezioso informatore, capisce i problemi, intuisce le difficoltà, s'interessa al lavoro; ma le sue funzioni lo assorbono, scompare per giornate intere di caccia o di ricognizione, o per la verifica dello stato di maturazione dei frutti. D'altra parte, le sue donne lo chiamano spesso a giochi amorosi ai quali volentieri acconsente.

In generale, il suo atteggiamento tradisce una logica, una continuità di vedute del tutto eccezionali nei nambikwara, spesso instabili e fantasiosi. Nonostante le precarie condizioni di vita e i mezzi irrisori di cui dispone, è un valoroso organizzatore: unico responsabile del destino del suo gruppo che conduce con competenza, anche se con un certo calcolo.

Il capo tarundé, sulla trentina come il suo collega, era altrettanto intelligente, ma in maniera diversa. Il capo wakletoçu mi era apparso come un personaggio astuto e

pieno di risorse, sempre occupato a meditare combinazioni politiche. Il tarundé non era un uomo d'azione: piuttosto un contemplativo, dotato di uno spirito seducente e poetico e di una viva sensibilità. Si rendeva conto della decadenza del suo popolo, e questa convinzione impregnava i suoi propositi di malinconia: «Un tempo facevo così; ora, è finita...» diceva evocando giorni più felici quando il suo gruppo, lungi dall'essere ridotto a un pugno di individui incapaci di mantenere vivi i costumi, ne contava diverse centinaia, fedeli a tutte le tradizioni della cultura nambikwara. La sua curiosità verso i nostri usi e verso quelli che ho potuto osservare in altre tribù non la cedeva neppure alla mia. Con lui il lavoro etnografico non era mai unilaterale: egli lo concepiva come uno scambio di informazioni, e quelle che gli davo io erano sempre ben accette. Spesso anche mi chiedeva – e li conservava con cura – disegni di ornamenti in piume, acconciature, armi, che io avevo visto presso popolazioni vicine o lontane. Coltivava forse la speranza di perfezionare, grazie a quelle informazioni, l'equipaggiamento materiale e intellettuale del suo gruppo? È possibile, per quanto il suo temperamento sognatore non lo spingesse verso le realizzazioni. Tuttavia un giorno che l'interrogai sul flauto di Pan, per verificare il grado di diffusione di questo strumento, rispose che non ne aveva mai visti, ma che gli sarebbe piaciuto averne il disegno. Avutolo, riuscì a fabbricare uno strumento grossolano ma utilizzabile.

Le qualità eccezionali manifestate da questi due capi dipendevano dalle condizioni della loro designazione.

Presso i nambikwara, il potere politico non è ereditario. Quando un capo diventa vecchio, si ammala e si sente incapace di continuare ad assumersi le sue pesanti funzioni, sceglie lui stesso il suo successore: «Questo sarà il capo...». Malgrado ciò, questo potere autocratico è più apparente che reale. Vedremo più avanti come è debole l'autorità del capo e come in ogni caso si ha l'impressione che la decisione definitiva debba essere preceduta da un sondaggio dell'opinione pubblica: l'erede designato è anche il favorito della maggioranza. Ma non sono soltanto i voti del gruppo che limitano la selezione del nuovo capo; questa deve anche rispondere ai piani dell'interessato. Non è raro che l'offerta del potere incontri un veemente rifiuto: «Non voglio essere il capo!». In questo caso bisogna procedere a una nuova scelta. In effetti, il potere non sembra costituire l'oggetto di un'ardente competizione, e i capi che ho conosciuto, più che trarne motivo di orgoglio, si lamentavano spesso dei loro pesanti incarichi e delle loro responsabilità. Quali sono dunque i privilegi del capo e quali i suoi obblighi?

Quando, intorno al 1560, Montaigne incontrò a Rouen tre indiani brasiliani importati da un navigatore, domandò a uno di loro quali erano i privilegi del capo (aveva detto «il re») nel suo paese; e l'indigeno, lui stesso un capo, rispose che era di marciare per il primo in guerra. Montaigne riferì la storia in un celebre capitolo dei *Saggi* meravigliandosi di questa fiera definizione. Ma più grande motivo di ammirazione e stupore fu per me il ricevere, quattro secoli dopo, esattamente la stessa risposta. I paesi civili non danno prova di una simile costanza nella loro filosofia politica! Per quanto sorprendente possa essere, la formula è meno espressiva del nome che designa il capo nella lingua nambikwara. *Uilikandé* sembra voler dire «colui che unisce» o «colui che lega insieme». Questa etimologia suggerisce l'idea che lo spirito indigeno è cosciente di quel fenomeno che ho già sottolineato, cioè che il capo appare come la causa del desiderio del gruppo di costituirsi come tale, e non come

l'effetto del bisogno di una autorità centrale, sentito da un gruppo già costituito.

Il prestigio personale e la capacità di ispirare confidenza sono i fondamenti del potere nella società nambikwara. Entrambi sono indispensabili a colui che diverrà la guida di questa avventurosa esperienza: la vita nomade nella stagione secca. Per sei o sette mesi il capo sarà interamente responsabile della direzione della sua banda. Egli organizza la partenza, sceglie gli itinerari, fissa le tappe e la durata delle soste. Decide le spedizioni di caccia, di pesca, di raccolta, e stabilisce la politica della banda nei confronti dei gruppi vicini. Quando il capo di una banda è anche il capo di un villaggio (dando al nome di villaggio il senso ristretto di installazione semipermanente per la stagione delle piogge) i suoi obblighi vanno più lontano. È lui che determina il luogo e l'inizio della vita sedentaria; egli dirige e sceglie le colture; in generale orienta le occupazioni in funzione dei bisogni e delle necessità stagionali.

Occorre notare subito che il capo non trova appoggio, per le sue funzioni multiple, né in un potere definito, né in una autorità pubblicamente riconosciuta. Il consenso è all'origine del potere e conserva la sua legittimità. Una condotta non irreprensibile (dal punto di vista indigeno s'intende) o delle manifestazioni di cattiva volontà da parte di uno o due malcontenti possono compromettere il programma del capo e il benessere della piccola comunità. In una simile eventualità tuttavia, il capo non dispone di nessun potere di coercizione; può sbarazzarsi degli elementi indesiderabili solo se è capace di fare accettare la sua opinione da tutti. Deve dunque dar prova, più che di essere un sovrano assoluto, dell'abilità tipica del politico che vuole conservarsi una maggioranza indecisa. Non basta nemmeno che mantenga la coesione nel suo gruppo. Sebbene la banda viva praticamente isolata durante il periodo nomade, essa non dimentica l'esistenza degli altri gruppi vicini. Il capo non deve soltanto far bene; deve cercare (e il suo gruppo conta per questo su di lui) di fare meglio degli altri.

Come adempie il capo a questi obblighi? Il primo e il principale strumento di potere consiste nella sua generosità. La generosità è un attributo essenziale di potere presso la maggior parte dei popoli primitivi e specialmente in America; essa sostiene una parte anche in quelle culture elementari in cui tutti i beni si riducono a oggetti grossolani. Sebbene il capo non sembri godere di una situazione privilegiata dal punto di vista materiale, egli deve avere sotto mano delle riserve di cibi, di utensili, di armi e di ornamenti che, pur essendo infimi, acquistano un valore considerevole a causa della generale povertà. Quando un individuo, una famiglia o una banda intera esprimono un desiderio o manifestano una necessità, fanno appello al capo per essere soddisfatti. Cosicché la generosità è la qualità essenziale che si richiede a un nuovo capo. È la corda, continuamente toccata, il cui suono armonioso o discordante determina la portata del consenso. Non ci sarà mai da dubitare che, a questo riguardo, le capacità del capo non siano sfruttate fino all'estremo. I capi banda erano i miei migliori informatori e, conscio della loro difficile posizione, mi piaceva compensarli largamente; ma di rado ho visto uno dei miei doni rimanere a lungo nelle loro mani. Ogni volta che mi congedavo da una banda dopo qualche settimana di vita comune, gli indigeni avevano avuto il tempo di diventare i felici proprietari di asce, coltelli, perle ecc. E di regola il capo si trovava nello stesso stato di povertà che al momento del mio arrivo. Quanto aveva ricevuto (che era considerevolmente al di sopra della media attribuita a ciascuno) gli era già stato estorto. Questa avidità collettiva conduce spesso il capo alla disperazione. Il rifiuto di dare ha pressappoco il posto, in quella

democrazia primitiva, della questione di fiducia in un Parlamento moderno. Quando un capo arriva a dire: «Basta col dare! Basta con l'esser generoso! Che un altro lo sia al mio posto!» deve veramente essere sicuro del suo potere, perché il suo regno sta per attraversare la più grave delle crisi.

L'ingegnosità è la forma intellettuale della generosità. Un buon capo deve dar prova di iniziativa e di accortezza. È lui che prepara il veleno per le frecce. È lui che fabbrica anche la palla di gomma selvatica per i giochi a cui i suoi sudditi, all'occasione, si abbandonano. Il capo dev'essere un buon cantore e un buon danzatore, un allegro buontempone sempre pronto a distrarre la banda e a rompere la monotonia della vita quotidiana. Queste funzioni condurrebbero facilmente allo sciamanismo, e certi capi sono infatti anche guaritori e stregoni. Tuttavia, gli atteggiamenti mistici restano sempre in secondo piano presso i nambikwara e, quando si manifestano, le doti magiche sono considerate attributi secondari del comando. Più spesso il potere temporale e il potere spirituale sono divisi fra due individui. Sotto questo riguardo, i nambikwara differiscono dai loro vicini di nordovest, i tupi kawahib, presso i quali il capo è anche uno sciamano dedito ai sogni premonitori, alle visioni, alla trance e agli sdoppiamenti.

Ma per quanto orientate verso una direzione più positiva, l'accortezza e l'ingegnosità del capo nambikwara non sono perciò meno sorprendenti. Egli deve avere una conoscenza profonda dei territori frequentati dal suo gruppo e dai gruppi vicini, essere un frequentatore abituale dei terreni di caccia e dei boschi di alberi da frutto selvatici, conoscere di ciascuno di essi il periodo più favorevole, farsi un'idea approssimativa degli itinerari delle bande vicine, amiche o ostili. È costantemente in giro di ricognizione o in esplorazione e sembra volteggiare intorno alla sua banda piuttosto che comandarla.

A parte uno o due uomini senza reale autorità, ma pronti a collaborare dietro ricompensa, la passività della banda fa un singolare contrasto col dinamismo del suo capo. Si direbbe che essa, avendogli ceduto certi vantaggi, si aspetti da lui la cura totale dei suoi interessi e della sua sicurezza.

Questa tendenza è ben illustrata dall'episodio, già riferito, del viaggio durante il quale, essendoci smarriti con insufficienti provviste, gli indigeni si coricarono invece di andare a caccia, lasciando al capo e alle sue donne il compito di porre rimedio alla situazione.

Ho fatto più volte allusione alle donne del capo. La poligamia, che praticamente è il suo privilegio, costituisce il compenso morale e sentimentale dei suoi pesanti doveri e nello stesso tempo gli dà modo di assolverli. Salvo rare eccezioni, solo il capo e lo stregone (quando queste funzioni sono divise fra due individui) possono avere più mogli. Ma si tratta qui di un particolare tipo di poligamia. Invece di un matrimonio plurimo nel vero senso della parola, è piuttosto un matrimonio monogamo al quale si aggiungono delle relazioni di natura diversa. La prima moglie copre il ruolo abituale della moglie monogama dei matrimoni ordinari. Ella si attiene agli usi della divisione del lavoro fra i due sessi, ha cura dei bambini, cucina e raccoglie i prodotti selvatici. Le unioni posteriori sono riconosciute anche come matrimoni, pur dipendendo da un altro ordine. Le donne secondarie appartengono a una generazione più giovane. La prima moglie le chiama «figlie» o «nipoti». Inoltre esse non obbediscono alla suddivisione sessuale del lavoro, ma prendono parte indifferentemente alle

occupazioni maschili o femminili. Nell'accampamento esse sdegnano i lavori domestici e rimangono oziose, o giocano coi fanciulli che del resto sono della loro generazione, o carezzano il marito, mentre la prima moglie si affaccenda attorno ai fornelli. Ma quando il capo parte per una spedizione di caccia o di esplorazione, o per qualche altra impresa maschile, le mogli secondarie lo accompagnano e lo assistono fisicamente e moralmente. Queste adolescenti, scelte fra le più graziose e sane del gruppo, sono per il capo delle amanti piuttosto che delle spose. Egli vive con loro sulla base di un cameratismo amoroso che è in evidente contrasto con l'atmosfera coniugale della prima unione.

Anche quando uomini e donne si bagnano separatamente, si vedono a volte il marito e le sue giovani mogli fare il bagno insieme, pretesto per grandi battaglie nell'acqua, girotondi e innumerevoli piacevolezze. La sera il marito scherza con loro, sia amorosamente – rotolandosi nella sabbia allacciati a due, tre o quattro – sia in maniera puerile: per esempio, il capo wakletocu e le sue due più giovani mogli, stesi sul dorso, in modo da disegnare sul suolo una stella a tre punte, alzano in aria i piedi urtandosi reciprocamente, pianta contro pianta, con un ritmo regolare.

L'unione poligama si presenta dunque come la sovrapposizione di una forma pluralistica di cameratismo amoroso sul matrimonio monogamo, e nel contempo come un attributo di comando dotato di un valore funzionale, sia dal punto di vista psicologico che da quello economico. Le donne vivono abitualmente in buon accordo e benché la sorte della prima moglie possa sembrare ingrata – mentre lavora sente al suo fianco gli scoppi di risa di suo marito e delle sue piccole amiche e assiste anche a più teneri sollazzi – non per questo dimostra di amareggiarsene. Questa distribuzione di compiti non è, d'altro canto, né immutabile né rigorosa, e, all'occasione, sebbene più di rado, il marito e la sua prima moglie si intratterranno anche fra di loro; ella non è in nessun modo esclusa dalla vita amorosa. Inoltre, la sua esigua partecipazione alle relazioni di cameratismo amoroso è compensata da un più grande rispetto e da una certa autorità sulle sue giovani compagne.

Questo sistema comporta gravi conseguenze per la vita del gruppo. Sottraendo periodicamente delle ragazze dal ciclo regolare dei matrimoni, il capo provoca uno squilibrio fra il numero dei giovani e quello delle fanciulle in età da marito. I giovani sono le vittime principali di questa situazione e si vedono condannati o a restare celibi per diversi anni, o a sposare delle vedove o delle vecchie ripudiate dai loro mariti.

I nambikwara però risolvono il problema in un'altra maniera, cioè con le relazioni omosessuali che chiamano poeticamente *tamindige kihandige*, vale a dire «l'amore menzogna». Queste relazioni sono comuni fra i giovani e si svolgono con molta più pubblicità che le relazioni normali. I due compagni non si ritirano nella boscaglia come gli adulti di sesso diverso. Si sistemano presso un fuoco dell'accampamento, sotto gli occhi divertiti dei vicini. L'incidente provoca facezie generalmente discrete; queste relazioni sono considerate come infantili e non vi si presta molta attenzione. È dubbio se questi esercizi siano protratti fino alla soddisfazione completa, o se si limitino a delle effusioni sentimentali, accompagnate da giochi erotici, come quelle che caratterizzano in larga parte le relazioni fra congiunti.

I rapporti omosessuali sono permessi solo fra adolescenti che si trovino nel rapporto di cugini incrociati, vale a dire che uno di loro è destinato a sposare la sorella dell'altro, alla quale, di conseguenza, il fratello serve provvisoriamente da sostituto.

Se ci si informa presso un indigeno su rapporti di questo tipo, la risposta è sempre la stessa: «Sono due cugini (o cognati) che fanno all'amore». Nell'età adulta i cognati continuano a manifestare una grande libertà. Non è raro vedere due o tre uomini, sposati e padri di famiglia, passeggiare la sera teneramente allacciati.

Comunque si considerino queste soluzioni, il privilegio di poligamia che le rende necessarie rappresenta una concessione importante che il gruppo fa al suo capo. Ma che cosa significa dal punto di vista di quest'ultimo? La frequenza di giovani e graziose ragazze gli procura anzitutto delle soddisfazioni, non tanto fisiche (per le ragioni già esposte), quanto sentimentali. Soprattutto, il matrimonio poligamo e i suoi attributi specifici costituiscono il mezzo messo a disposizione del capo per aiutarlo a compiere i suoi doveri. Se fosse solo, difficilmente potrebbe fare più degli altri. Le sue mogli secondarie, dispensate per il loro speciale statuto dalle servitù del loro sesso, gli danno assistenza e conforto; sono nello stesso tempo la ricompensa del potere e il suo strumento. Dal punto di vista indigeno, si può dire che il prezzo ne valga la pena? Per rispondere a questa domanda dobbiamo esaminare il problema più in generale e scoprire quel che la banda nambikwara, considerata come una struttura sociale elementare, ci insegna sull'origine e le funzioni del potere.

Accennerò rapidamente a una prima osservazione. I metodi nambikwara si sommano ad altri per rifiutare la vecchia teoria sociologica, temporaneamente rimessa in luce dalla psicanalisi, secondo la quale il capo primitivo troverebbe il suo prototipo in un padre simbolico, in quanto le forme elementari dello Stato, in questa ipotesi, si sono progressivamente sviluppate partendo dalla famiglia. Alla base delle forme più rozze del potere abbiamo notato un procedimento decisivo che introduce un elemento nuovo in rapporto ai fenomeni biologici: questo procedimento consiste nel consenso. Il consenso è a un tempo l'origine e il limite del potere. Relazioni apparentemente unilaterali, come si manifestano nella gerontocrazia, nell'autocrazia e in tutte le altre forme di governo, possono costituirsi in gruppi di struttura già complessa. Esse sono inconcepibili nelle forme semplici di organizzazione sociale, come quella che ho qui cercato di descrivere. In questo caso, al contrario, le relazioni politiche si riducono a una specie di arbitraggio fra il talento e l'autorità del capo da una parte, e il volume, la coesione, la buona volontà del gruppo dall'altra; tutti questi fattori esercitano gli uni sugli altri una influenza reciproca.

Sarebbe interessante poter mostrare come l'etnografia contemporanea avvalori, sotto questo aspetto, le tesi dei filosofi del XVIII secolo. Senza dubbio lo schema di Rousseau differisce dalle relazioni quasi contrattuali che esistono fra il capo e i suoi compagni. Rousseau aveva sott'occhio un fenomeno tutto diverso, vale a dire la rinuncia, da parte degli individui, alla loro propria autonomia a favore della volontà generale. Non è però meno vero che Rousseau e i suoi contemporanei hanno dato prova di una intuizione sociologica profonda quando hanno capito che comportamenti ed elementi culturali come il «contratto» e il «consenso» non sono formazioni secondarie, come pretendevano i loro avversari, e in particolare Hume: sono materie prime della vita sociale, ed è impossibile immaginare una forma di organizzazione politica in cui non siano presenti.

Una seconda considerazione deriva da quelle precedenti: il consenso è il fondamento psicologico del potere, ma nella vita quotidiana si esprime con un gioco di prestazioni e controprestazioni che si svolge fra il capo e i suoi compagni, e che fa

della nozione di reciprocità un altro attributo fondamentale del potere. Il capo ha il potere ma deve essere generoso. Ha dei doveri ma può avere diverse mogli. Fra lui e il gruppo si stabilisce un equilibrio continuamente rinnovato di prestazioni e di privilegi, di servizi e di obbligazioni.

Ma nel caso del matrimonio avviene qualcosa di più. Concedendo il privilegio della poligamia al suo capo, il gruppo scambia gli «elementi individuali di sicurezza» garantiti dalla regola monogama, con una «sicurezza collettiva» che si aspetta dall'autorità. Ogni uomo riceve una donna da un altro uomo, ma il capo riceve diverse donne dal gruppo. In compenso egli offre una garanzia contro il bisogno e il pericolo, non agli individui di cui sposa le sorelle e le figlie, e neanche a quelli che si trovano privi di donne in conseguenza del suo diritto di poligamia; ma al gruppo considerato come un tutto, perché è il gruppo considerato come un tutto che ha rinunciato, a profitto di lui, al diritto comune. Queste riflessioni possono rivestire un interesse per uno studio teorico della poligamia; ma soprattutto, ci ricordano che la concezione dello Stato come un sistema di garanzie, rinnovate dalle discussioni su un regime nazionale di sicurezza (come il Piano Beveridge e altri), non è una conquista puramente moderna. È un ritorno alla natura fondamentale dell'organizzazione sociale e politica.

Questo è il punto di vista del gruppo sul potere. Qual è, ora, l'atteggiamento del capo stesso di fronte alla sua funzione? Quali moventi lo spingono ad accettare un peso non sempre piacevole? Il capo della banda nambikwara si vede imporre un compito difficile; egli deve prodigarsi per mantenere il suo rango. Per di più, se non fa in modo di accrescerlo, continuamente corre il rischio di perdere quello che ha conquistato dopo mesi e anni. Si spiega così che molti uomini si sottraggono al potere. Ma perché altri lo accettano e perfino lo ricercano? È sempre difficile giudicare i moventi psicologici, e diventa quasi impossibile quando si tratta di una cultura tanto diversa dalla nostra. Ciò nonostante si può dire che il privilegio della poligamia, qualunque sia la sua attrattiva dal punto di vista sessuale, sentimentale e sociale, sarebbe insufficiente a ispirare una tale vocazione. Il matrimonio poligamo è una condizione tecnica del potere; dal lato delle soddisfazioni intime ha solo un'importanza accessoria. Ci deve essere qualcosa di più; se si cerca di enumerare i tratti morali e psicologici dei diversi capi nambikwara e se si tenta di afferrare le sfumature della loro personalità (che sfuggono all'analisi scientifica, ma che acquistano valore dal senso intuitivo della comunicazione umana e dall'esperienza dell'amicizia), si arriva inevitabilmente a questa conclusione: ci sono dei capi perché ci sono, in ogni gruppo umano, uomini che, a differenza dei loro compagni, amano il prestigio per se stesso, si sentono attratti dalle responsabilità e per i quali la cosa pubblica, pur essendo un peso, porta con sé la sua ricompensa. Queste differenze individuali sono certamente sviluppate e realizzate dalle diverse culture in misura ineguale. Ma la loro esistenza, in una società così poco animata da spirito di competizione come la società nambikwara, fa pensare che la loro origine non sia esclusivamente sociale. Esse fanno parte piuttosto di quei materiali psicologici bruti per mezzo dei quali si edifica qualunque società. Gli uomini non sono tutti uguali e anche nelle tribù primitive, che i sociologi hanno dipinto come schiacciate da una tradizione onnipotente, queste differenze individuali vengono messe in evidenza con tanta finezza e sfruttate con tanta applicazione, quanto nella nostra civiltà cosiddetta

«individualista».

Sotto altra forma, è proprio questo il «miracolo» di cui parla Leibniz a proposito dei selvaggi americani i cui costumi, riportati dagli antichi esploratori, gli avevano insegnato a «non prender mai per dimostrazioni le ipotesi della filosofia politica». Quanto a me, sono andato fino in capo al mondo in cerca di quel che Rousseau chiama «il progresso quasi insensibile degli inizi». Sotto il velo delle leggi troppo sapienti dei caduvei e dei bororo, avevo perseguito la mia ricerca di uno stato di cose che – dice ancora Rousseau – «non esiste più, forse non è mai esistito, e probabilmente non esisterà mai e di cui ciò nonostante è necessario avere una giusta nozione per ben giudicare il nostro stato presente». Più fortunato di lui, credevo di averlo scoperto in una società agonizzante, ma della quale era inutile chiedersi se era o non era un relitto: tradizionale o degenerata, essa mi metteva comunque in presenza di una delle forme sociali e politiche più povere che si possa immaginare. Non avevo bisogno di rivolgermi alla storia particolare che l'aveva mantenuta in quella condizione elementare o che, più verosimilmente, ve l'aveva ricondotta. Bastava considerare l'esperienza sociologica che si svolgeva sotto i miei occhi. Ma proprio questa mi sfuggiva. Avevo cercato una società ridotta alla sua forma più semplice. Quella dei nambikwara lo era a un punto tale che vi trovai solo degli uomini.

OTTAVA PARTE

Tupi kawahib

30. In piroga

Avevo lasciato Cuiaba in giugno ed eccomi a settembre. Da tre mesi erro attraverso l'altopiano, mi accampo con gli indiani mentre le bestie riposano o, di tappa in tappa, mi pongo interrogativi sul senso della mia impresa mentre l'ambio irregolare del muletto tiene vive le mie ferite così familiari ormai da essersi in un certo senso incorporate nella mia persona, tanto che mi mancherebbero se non me le ritrovassi addosso ogni mattina. L'avventura si è diluita nella noia. Da settimane la stessa savana austera si svolge sotto i miei occhi, così arida che le piante vive sono appena distinguibili dalle frasche sparse qua e là, superstiti di accampamenti abbandonati. Le tracce annerite dei fuochi di sarmenti sembrano la conseguenza naturale di questa marcia totale verso la calcinazione.

Siamo andati da Utiarity a Juruena e poi Juina, Campos Novos e Vilhena; ora procediamo verso le ultime stazioni dell'altopiano: Tres Buritis e Barão de Melgaço che si trova già ai suoi piedi. A ogni tappa o quasi abbiamo perduto uno o due buoi: per sete, fatica o *hervado*, cioè avvelenamento causato da pascoli velenosi. Traversando un fiume su di una passerella fradicia, parecchi sono caduti nell'acqua coi bagagli e a stento abbiamo potuto salvare i tesori della spedizione. Ma incidenti di questo genere sono rari; ogni giorno si ripetono gli stessi gesti: installazione dell'accampamento, sistemazione delle amache e delle zanzariere, disposizione dei bagagli e dei basti al riparo dalle termiti, sorveglianza degli animali e preparativi in senso inverso l'indomani. Oppure, quando si viene a contatto con una banda indigena, un altro procedimento si stabilisce: censimento, nome delle parti del corpo, termini di parentela, genealogie, inventari. Sento che sono diventato un burocrate dell'evasione.

Non ha piovuto da cinque mesi e la selvaggina è fuggita. Siamo fortunati se riusciamo a sparare a un pappagallo tisico o a catturare una grossa lucertola *tupinambis* per bollirla nel nostro riso, o ad arrostitire nel suo guscio una tartaruga terrestre o un armadillo dalla carne oleosa e nera. Più spesso bisogna accontentarsi del *xarque*: quella stessa carne disseccata preparata un mese fa da un macellaio di Cuiaba e di cui stendiamo ogni mattina al sole, per purificarli, i grossi fogli brulicanti di vermi, salvo a trovarli nello stesso stato l'indomani. Una volta però qualcuno uccise un maiale selvatico; quella carne sanguinolenta ci parve più inebriante del vino; ognuno di noi ne divorò una buona libbra e in quella occasione capii la pretesa ghiottoneria dei selvaggi, citata da tanti viaggiatori come prova di rozzezza. Bastava

aver condiviso il loro regime per conoscere quella fame improvvisa e violenta la cui soddisfazione procura, più che pienezza, felicità.

A poco a poco il paesaggio si modificava. Alle vecchie terre cristalline e sedimentose che formano l'altopiano centrale si sostituiva un suolo argilloso. Dopo la savana si cominciava ad attraversare zone di secche foreste di castagni (non i nostri ma quelli del Brasile: «*Bertholletia excelsa*») e di coppaibe, grandi alberi che secernono un balsamo. Da limpidi, i ruscelli divengono fangosi, con acque gialle e putride. Dovunque si notano frane: argini corrosi sotto i quali si formano paludi di *sapézals* (erbe alte) e *buritizals* (palmeti). Sulle scarpate i muletti scalpitavano attraverso campi di ananassi selvatici: piccoli frutti di un color giallo tendente all'arancio, dalla polpa piena di grossi semi neri, d'un sapore fra quello della specie coltivata e della fragola più profumata. Dal suolo sale quell'odore dimenticato da mesi, di calda tisana al cioccolato, che non è che l'odore della vegetazione tropicale e della decomposizione organica. Un odore per cui ci si rende subito conto come questo suolo produca il cacao, così come nell'alta Provenza, a volte, il tanfo di un campo di lavanda mezza appassita spiega come la stessa terra possa anche produrre il tartufo. Un ultimo dislivello porta sul bordo di una prateria che scende ripida sulla stazione telegrafica di Barão de Melgaço: e, a perdita d'occhio, la vallata del Machado che si stende nella foresta dell'Amazzonia, ininterrotta per millecinquecento chilometri, fino alla frontiera venezuelana.

A Barão de Melgaço c'erano delle praterie d'erba verde circondate da umide foreste dove risuonavano i vigorosi colpi di tromba dello *jacu*, l'uccello-cane. Bastava passarvi due ore per ritornare al campo carichi di selvaggina. Fummo presi da una frenesia alimentare; per tre giorni non facemmo che cucinare e mangiare. Ormai non ci sarebbe mancato più niente. Le riserve di zucchero e di alcol, scrupolosamente razionate, furono esaurite mentre cominciavamo a gustare i cibi dell'Amazzonia: soprattutto il *tocari* o noce del Brasile, la cui polpa grattugiata ispessisce le salse come una crema bianca e untuosa. Ecco i particolari di quegli esercizi gastronomici come li ritrovo nelle mie note:

- colibrì (che i portoghesi chiamano *beija flor*, bacia-fiori) arrostiti allo spiedo e fiammeggiati al whisky;
- coda di caimano alla griglia;
- pappagallo arrostito e fiammeggiato al whisky;
- salmì di *jacu* in composta di frutta di palma *assai*;
- ragù di *mutum* (specie di tacchino selvatico) e di gemme di palma con salsa di *tocari* e pepe;
- *jacu* arrostito al caramello.

Dopo questi eccessi e le abluzioni non meno necessarie – poiché avevamo passato parecchi giorni senza poterci togliere le tute che, con le scarpe e il casco, costituivano il nostro vestiario – cominciai a tracciare i piani per la seconda parte del viaggio. D'ora in poi i fiumi saranno preferiti alle piste nella foresta, invase dalla vegetazione. D'altronde non mi restano che diciassette buoi dei trentuno che avevamo alla partenza, e il loro stato è tale che sarebbero incapaci di proseguire anche su un terreno facile. Ci divideremo in tre gruppi. Il mio capotruppa e alcuni uomini proseguiranno per terra verso i primi centri di cercatori di caucciù dove speriamo di vendere i cavalli e una parte dei muli. Altri uomini resteranno a Barão de Melgaço, per

dar tempo ai buoi di rifarsi nei pascoli di *capim gordura*, l'erba grassa. Tiburzio, il vecchio cuoco, li comanderà tanto più volentieri in quanto è amato da tutti; lo chiamavano, perché di sangue misto, *preto na feição, branco na acção*: «nero di colore, bianco per valore», ciò che dimostra, sia detto fra parentesi, che il contadino brasiliano non è esente da pregiudizi razziali. In Amazonia una fanciulla bianca corteggiata da un negro reagisce così: «Sono io dunque una carogna così bianca che un *urubu* viene ad appollaiarsi sulla mia pancia?», evocando così lo spettacolo familiare di un coccodrillo morto alla deriva sul fiume, mentre un avvoltoio dalle piume nere naviga per dei giorni sul cadavere e se ne nutre.

Quando i buoi avranno nuovamente acquistato le forze, il gruppo tornerà sui suoi passi fino a Utiarity, senza difficoltà, pensavamo, poiché le bestie saranno libere dal carico e le piogge, ormai imminenti, avranno trasformato il deserto in prateria. Infine, il personale scientifico della spedizione e gli ultimi uomini si occuperanno dei bagagli che trasporteranno in piroga fino alle regioni abitate, dove ci lasceremo. Per quanto mi riguarda, conto di passare in Bolivia lungo il Madeira, attraversare il paese in aereo, rientrare in Brasile per Corumba e di là raggiungere Cuiaba, poi Utiarity, pressappoco in dicembre, dove ritroverò la mia comitiva – i miei compagni e le bestie – per liquidare la spedizione.

Il capoposto di Melgaço ci presta due *galiotes*, leggere imbarcazioni di tavole, e dei rematori; addio muli! Non c'è più che da lasciarsi trascinare sul filo del Rio Machado. Resi incoscienti da mesi di siccità, trascurammo la prima sera di riparare le amache, contentandoci di sospenderle fra gli alberi della riva. L'uragano si scatenò in piena notte col fragore di un cavallo al galoppo; prima ancora di svegliarci, le amache si trasformano in bagnarole; cerchiamo a tastoni di mettere un telone per ripararci, ma invano sotto quel diluvio. Non si può pensare a dormire; accovacciati nell'acqua e sostenendo la tela con le nostre teste, bisogna sorvegliare continuamente le tasche che si riempiono e vuotarle prima che l'acqua penetri addosso. Per ammazzare il tempo gli uomini raccontano delle storie; ricordo quella di Emydio.

Storia di Emydio.

«Un vedovo aveva un solo figlio, già adolescente. Un giorno lo chiama e gli spiega che è ormai tempo di sposarsi. “Che bisogna fare per sposarsi?” domanda il figlio. “È molto semplice” gli risponde il padre “non hai che da far visita ai vicini e cercare di piacere alla figlia.” “Ma non so come si fa per piacere a una ragazza!” “Ebbene, suona la chitarra, sii allegro, ridi e canta!” Il figlio obbedisce, e arriva nel momento in cui il padre della ragazza è appena morto; il suo comportamento è giudicato indecente e viene scacciato a sassate. Torna dal padre lamentandosi; il padre gli spiega la condotta da tenersi in simili casi. Il figlio si reca di nuovo dai vicini; per l'appunto, hanno ammazzato il maiale. Ma, fedele alla sua ultima lezione, egli singhiozza: “Che tristezza! era così buono! l'amavamo tanto! non se ne troverà mai uno migliore!”. Esasperati i vicini lo cacciano; racconta al padre questa nuova disavventura e questi gli dà ancora indicazioni sulla condotta appropriata. Alla terza visita i vicini sono occupati a sbrucare il giardino. Sempre in ritardo di una lezione, il giovanotto esclama: “Che meravigliosa abbondanza! Vi auguro che questi animali si moltiplichino sulle vostre terre! Possano essi mai mancarvi!”. Di nuovo viene cacciato. Dopo il terzo insuccesso, il figlio riceve dal padre l'ordine di costruire una capanna, e quindi va nella foresta per procurarsi il legno necessario. Il lupo mannaro passa di là durante la notte e trova il posto adatto per costruirci la sua casa, e si mette al lavoro. L'indomani mattina il ragazzo ritorna al cantiere e trova il lavoro molto avanzato: “Dio mi aiuta!” pensa con soddisfazione. Così costruiscono di conserva, il ragazzo durante il giorno

e il lupo mannaro durante la notte. Così la capanna è presto finita. Per inaugurarla, il ragazzo decide di offrirsi a pranzo un capriolo e il lupo mannaro un morto. L'uno porta il suo capriolo durante il giorno e l'altro il cadavere col favore della notte. E quando il padre viene l'indomani per partecipare al festino, vede sulla tavola un morto arrostito: "Decisamente, figlio mio, tu sarai sempre un buono a nulla".»

Il giorno dopo pioveva sempre e noi arrivammo alla stazione di Pimenta Bueno vuotando continuamente le barche con la votazza. Questa stazione è situata alla confluenza del fiume che le dà il nome con il Rio Machado. Essa comprende una ventina di persone: qualche bianco dell'interno, e indiani di origine diversa addetti alla manutenzione della linea: Cabishiana della vallata del Guaporé e tupi kawahib del Rio Machado. Essi mi avrebbero fornito delle informazioni importanti. Una parte riguardava i tupi kawahib ancora selvaggi che, sulla testimonianza di vecchie relazioni, si credeva fossero completamente scomparsi; ne riparerò. Le altre erano relative a una tribù sconosciuta che viveva, dicevano, a parecchi giorni di piroga su Rio Pimenta Bueno. Progettai immediatamente di andarci per rendermene conto, ma come? Una circostanza favorevole mi si offerse; di passaggio alla stazione si trovava un negro di nome Bahia, una specie di avventuriero commerciante ambulante che faceva ogni anno questo prodigioso viaggio: discendeva fino a Madeira per procurarsi delle merci nei magazzini rivieraschi, risaliva il Machado in piroga e, per due giorni, il Pimenta Bueno. Là, una pista nota a lui solo, gli permetteva di trainare per tre giorni le piroghe e le merci attraverso la foresta, fino a un piccolo affluente del Guaporé dove smerciava le sue provviste a prezzi tanto più esorbitanti quanto più le regioni che attraversava ne erano prive. Bahia si dichiarò pronto a risalire il Pimenta Bueno al di là del suo itinerario abituale, a condizione che lo pagassi in mercanzie piuttosto che in denaro. Buona speculazione per lui, poiché i prezzi all'ingrosso dell'Amazzonia sono superiori a quelli che avevo pagato per i miei acquisti a São Paulo. Gli cedetti dunque diverse pezze di flanella rossa di cui mi ero disgustato dopo che a Vilhena, avendone offerto una ai nambikwara, vidi l'indomani che tutti si erano ricoperti di flanella rossa dalla testa ai piedi, compresi i cani, le scimmie e i cinghiali addomesticati; è vero però che dopo un'ora, passato il piacere della farsa, i brandelli di flanella erano dispersi fra gli sterpi e nessuno vi fece più caso.

Due piroghe prese a prestito, quattro rematori e due dei nostri uomini costituivano il nostro equipaggio. Eravamo pronti a partire per questa avventura improvvisata.

Non c'è prospettiva più esaltante per l'etnologo che quella di essere il primo bianco a penetrare in una comunità indigena. Già nel 1938 questa suprema ricompensa si poteva ottenere solo in poche regioni del mondo, tanto rare da poterle contare sulle dita di una sola mano. Da allora queste possibilità sono ancora diminuite. Avrei rivissuto dunque l'esperienza degli antichi esploratori, e, attraverso di essa, quel momento cruciale del pensiero moderno in cui, grazie alle grandi scoperte, una umanità che si credeva completa e perfezionata riceve all'improvviso, come una controrivelazione, l'annuncio che non era l'unica, che era soltanto una parte di un più vasto sistema e che, per conoscersi, doveva prima contemplare la sua irricognoscibile immagine in quello specchio una particella del quale, dimenticata per secoli, stava per dare a me solo il suo primo e ultimo riflesso.

Questo entusiasmo è ancora possibile nel xx secolo? Per poco conosciuti che fossero gli indiani del Pimenta Bueno, non potevo aspettarmi da essi l'impressione

provata dai grandi autori: Léry, Staden, Thevet che, quattrocento anni or sono, posero il piede sul territorio brasiliano. Ciò che essi videro allora, i nostri occhi non lo vedranno mai più. Le civiltà che studiarono per primi si erano sviluppate in direzioni diverse dalle nostre e non avevano raggiunto la pienezza né la perfezione compatibili con la loro natura, mentre le società che noi possiamo studiare oggi – nelle condizioni che sarebbe illusorio confrontare con quelle di quattro secoli fa – non sono più che corpi indeboliti e forme mutilate. Malgrado le enormi distanze e ogni genere di intermediari (di una bizzarria spesso sconcertante quando si arriva a ricostruirne la catena), esse sono state annientate da quel mostruoso e incomprensibile cataclisma che fu, per una tanto larga e innocente frazione dell'umanità, lo sviluppo della civiltà occidentale; questa non dovrebbe dimenticare che il suo sviluppo le ha dato un secondo volto, non meno vero e indelebile dell'altro. Nonostante i tempi fossero mutati, le condizioni di viaggio erano rimaste le stesse. Dopo l'exasperante cavalcata attraverso l'altopiano, mi abbandonavo all'incanto di questa navigazione su un fiume ridente di cui le carte ignoravano il corso, ma i cui minimi particolari mi richiamavano alla memoria il ricordo dei racconti a me cari.

Occorreva prima di tutto ritrovare l'allenamento alla vita fluviale acquistato tre anni prima sul São Lourenço: conoscenza dei diversi tipi e vantaggi rispettivi delle piroghe – tagliate in un tronco d'albero o fatte di tavole unite – che si chiamano, secondo la forma e la grandezza, *mantaria*, *canoa*, *uba* o *igarite*; l'abitudine di passare delle ore accovacciato nell'acqua che s'insinua attraverso le fessure del legno e che si vuota continuamente con una piccola zucca; una estrema lentezza e molta prudenza per ogni movimento provocato dall'anchilosi e che rischia di far sbandare l'imbarcazione: *agua não tem cabellos*, l'acqua non ha capelli; se si cade fuori bordo non c'è niente per afferrarsi; la pazienza, infine, a ogni accidente del letto del fiume, di scaricare le provviste e il materiale così minuziosamente stivato, di trasportarlo per la riva rocciosa insieme con le piroghe, per ricominciare l'operazione qualche centinaio di metri più avanti.

Questi accidenti sono di diversi tipo: *seccos*, letto senz'acqua; *cachoeiras*, rapide; *saltos*, cascate; ognuna è presto battezzata dai rematori con un nome evocatore: particolari del paesaggio come *castanahl*, *palmas*; un incidente di caccia, *veado*, *queixada*, *araras*; o esprimente una relazione più personale del viaggiatore: *criminosa*, la criminale; *encrenca*, sostantivo intraducibile che esprime il fatto d'essere incastrato; *apertada hora*, l'ora chiusa (nel senso etimologico di angosciosa); *vamos ver*, si vedrà...

Così la partenza non ha nulla d'inedito. Lasciamo i rematori graduare i ritmi prescritti: prima una serie di piccoli colpi: *pluf, pluf, pluf...* poi la messa in moto, in cui due colpi secchi sul bordo della piroga sono intercalati dai colpi di remo: *tra-pluf, tra; tra-pluf, tra...* infine il ritmo di viaggio in cui il remo non si tuffa che una volta su due, trattenuto la volta prossima da una semplice carezza alla superficie, ma sempre accompagnata da una battuta e separata dal movimento successivo da un'altra battuta: *tra-pluf, tra, sh, tra; tra-pluf, tra, sh, tra...* Così i remi mostrano alternativamente la faccia blu e la faccia arancione della loro pala, così leggera sull'acqua come il riflesso, con cui sembrano confondersi, dei grandi voli di ara che attraversano il fiume e che fanno scintillare tutti insieme, a ogni virata, il loro ventre d'oro o il loro dorso azzurro. L'aria ha perduto la trasparenza della stagione asciutta. All'alba tutto è confuso come in una schiuma rosa, la bruma mattutina che sale lentamente dal fiume.

Si sente già il caldo ma a poco a poco questo calore indiretto si precisa. Quello che non era che una temperatura diffusa si muta in colpo di sole su di una parte del viso o delle mani. Si comincia a capire perché si suda. Il color rosa si accresce di sfumature. Onde azzurre appaiono. Sembra che la nebbia si arricchisca mentre non fa che dissolversi.

Stiamo risalendo faticosamente la corrente e bisogna che i rematori si riposino. La mattinata passa a tirar fuori dall'acqua, a mezzo di una rudimentale canna da pesca provvista di esca a base di bacche selvatiche, il pesce necessario per la *peixada*, la zuppa di pesce amazzonica: *pacus* gialli di grasso che si tagliano a trance e si mangiano tenendole per la lisca, come un manico di costoletta; *piracanjubas* argentati dalla carne rossa; orate vermiglie; *cascudos* corazzati come aragoste ma nere; *piaparas* maculati; *mandi*, *piava*, *curimbata*, *jaturama*, *matrinchão*...; ma attenzione alle razze velenose e ai pesci elettrici – *purache* – che si pescano senza esca ma la cui scarica abbatterebbe un mulo; e più ancora, così dicono gli indigeni, a quei pesci minuscoli che risalgono l'uretra e penetrano nella vescica dell'imprudente che cercasse sollievo nell'acqua... Oppure ci si apposta per spiare, attraverso la verde muffa gigante che la foresta forma sulla riva, l'animazione improvvisa di una banda di scimmie dai mille nomi: *guariba* urlante; *coata*, dalle membra aracneidali; *zog-zog* che, un'ora prima dell'alba, sveglia la foresta coi suoi richiami: coi suoi grandi occhi a mandorla, il suo portamento altero, il suo mantello setoso e rigonfio potrebbe dirsi un principe mongolo; e tutte le tribù delle piccole scimmie: *sanguin*, per noi uistiti; *macaco de noite*, scimmia di notte, dagli occhi di oscura gelatina; *macaco de cheiro*, scimmia profumata; *gogo de sol*, gola dorata ecc. Basta una fucilata nella loro massa scintillante per abbattere a colpo sicuro un capo di questa selvaggina; arrostita, la scimmia diventa una mummia di bambino dalle mani rattappate e dà un ragù dal sapore di oca.

Verso le tre del pomeriggio il tuono romba, il cielo si oscura e la pioggia copre di una larga striscia verticale la metà del cielo. Arriverà fin qui? La striscia si sfilaccia e si assottiglia e, dall'altra parte, appare una luce prima dorata, poi di un blu slavato. Solo la parte centrale dell'orizzonte è ancora piena di pioggia. Ma le nuvole si dissolvono, la cortina si riduce a destra e a sinistra, infine svanisce. Non c'è più che un cielo composito, formato di masse blu-nero sovrapposte a un fondo blu e bianco. È il momento, prima dell'imminente uragano, di raggiungere una riva dove la foresta sia un po' meno fitta. Ci apriamo rapidamente un piccolo varco con l'aiuto di una scure: *fação o terçado*; esaminiamo gli alberi così abbattuti per vedere se vi sia fra essi il *pau de novato*, l'albero del novizio, così chiamato perché l'incauto che vi attaccasse la sua amaca verrebbe assalito da un esercito di formiche rosse; il *pau d'alho*, dall'odore di aglio; o ancora la *caunela merda* il cui nome basta. Forse, essendo fortunati, si trova anche la *soveira* il cui tronco inciso in cerchio versa in pochi minuti più latte che una mucca, latte cremoso e schiumoso che, bevuto crudo, impastoia la bocca come una pellicola di gomma; la *araça* dal frutto violaceo grosso come una ciliegia, dal sapore di trementina e insieme leggermente acido, che rende gassosa l'acqua in cui lo si schiaccia; l'*inga* dal guscio ripieno di una fine peluria zuccherata; il *bacuri* che è come una pera rubata ai giardini del paradiso; infine l'*assai*, delizia suprema della foresta, il cui decotto bevuto subito è come uno sciroppo di fragole, ma dopo una notte si rapprende e diventa come un formaggio di frutta un po' agretto.

Mentre gli uni si dedicano a questi lavori culinari, gli altri sistemano le amache sotto tettoie di rami ricoperti di un leggero strato di palme. È il momento delle storie

attorno al fuoco del campo, piene di apparizioni e di fantasmi: il *lobis homen*, lupo mannaro, il cavallo senza testa o la vecchia dalla testa di scheletro. C'è sempre fra gli uomini un vecchio *garimpeiro* che ha conservato la nostalgia di quella vita miserabile, illuminata ogni giorno dalla speranza di far fortuna: «Stavo scrivendo – cioè setacciando la ghiaia – quando ho visto cadere nella scodella di legno un piccolo grano di riso, ma era come una scintilla di luce. *Que cousa bounita!* Io non credo che possa esistere *cousa mais bounita*, cosa più bella... A guardarla era come se si scaricasse dell'elettricità nel corpo della gente!». Comincia una discussione: «Fra Rosario e Laranjal c'è sulla collina una pietra che brilla. La si vede a distanza di chilometri, ma soprattutto la notte. È forse cristallo? – No, il cristallo non s'illumina la notte, solo il diamante. – E nessuno va a cercarlo? – Oh, diamanti come quello, il momento della loro scoperta e il nome di colui che dovrà possederli sono già scritti da molto tempo!».

Quelli che non sentono il bisogno di dormire vanno ad appostarsi a volte fino all'alba in riva al fiume dove hanno osservato le tracce del cinghiale, del *capivara* o del tapiro; essi tentano, invano, la caccia al *batuque* che consiste nel battere il suolo con un grosso bastone, a intervalli regolari: *pum... pum... pum...* Gli animali credono si tratti di frutti che cadono e arrivano, pare, in un ordine immutabile: prima il cinghiale, poi il giaguaro.

Spesso l'unica attività è di alimentare il fuoco per la notte. Non c'è altro da fare, per tutti, dopo aver commentato gli incidenti della giornata e aver passato in giro il mate, che stendersi nell'amaca, sotto la zanzariera tesa per mezzo di un sistema complicato di bacchette e di cordicelle (metà bozzoli e metà cervi volanti) di cui si ha cura, dopo aver preso posto nell'interno, di sollevare i lembi perché non sfiori minimamente il suolo, formando in tal modo una specie di tasca tenuta ferma dal peso del grosso revolver che così resterà anche a portata di mano. Presto la pioggia comincerà a cadere.

31. Robinson

Per quattro giorni avevamo risalito il fiume; le rapide erano così numerose che dovemmo scaricare le piroghe, trasportare il carico e ricaricarlo fino a cinque volte in una sola giornata. L'acqua scorreva fra le formazioni rocciose che dividevano la corrente in diversi bracci; nel mezzo, scogli a fior d'acqua avevano trattenuto alberi che andavano alla deriva con tutti i loro rami, terra e grovigli di vegetazione. Questa, su quegli isolotti improvvisati, riprendeva così rapidamente vita che non risentiva neanche dello stato caotico in cui l'ultima piena l'aveva lasciata. Gli alberi crescevano in tutti i sensi, i fiori sbocciavano attraverso le cascate; non si sapeva più se il fiume serviva a irrigare quel prodigioso giardino o se invece sarebbe stato presto soverchiato dalla moltiplicazione delle piante e delle liane alle quali tutte le dimensioni dello spazio e non più soltanto la verticale sembravano diventate accessibili, dato l'annullamento di ogni distinzione abituale fra la terra e l'acqua. Non c'era più fiume, non c'erano più rive, ma un dedalo di aiuole lambite dalla corrente, mentre il terreno affiorava fra la schiuma. Questa amicizia fra gli elementi si estendeva anche fra gli esseri viventi; le tribù indigene hanno bisogno di enormi estensioni per vivere. Ma qui, una sovrabbondanza di vita animale testimoniava che da decenni l'uomo era stato impotente a turbare l'ordine naturale. Gli alberi fremevano di scimmie quasi più che di foglie; si sarebbe detto che frutti viventi danzassero fra i loro rami. Sulle rocce a fior d'acqua, bastava stendere la mano per sfiorare le piume lucide e nere dei grandi *matum* dal becco d'ambra o di corallo e i *jacamin* marezati di blu come il labrador. Questi uccelli non ci sfuggivano: gioielli viventi che erravano fra le liane grondanti e i torrenti fronzuti, contribuivano a ricostruire davanti ai miei occhi stupefatti certi quadri della bottega dei Brueghel in cui il paradiso, raffigurato con una tenera intimità fra le piante, le bestie e gli uomini, riconduce all'epoca in cui l'universo degli esseri non aveva ancora compiuto la sua scissione. Nel pomeriggio del quinto giorno, una snella piroga ancorata alla riva ci avvertì del nostro arrivo a destinazione. Un rado boschetto ci si offriva per accamparci. Il villaggio indiano si trovava a un chilometro verso l'interno: giardino di un centinaio di metri di lunghezza, in una zona ovoidale di terreno incolto dove si elevavano tre capanne collettive di forma emisferica, al di sopra delle quali il palo centrale si prolungava a guisa di albero di nave. Le due capanne principali si fronteggiavano nella parte più larga dell'ovale, delimitando un terreno battuto per la

pista di danza. La terza si trovava all'estremità, riunita allo spiazzo da un sentiero che attraversava il giardino.

La popolazione comprendeva venticinque persone, più un ragazzino di circa dodici anni che parlava una lingua diversa, forse un prigioniero di guerra, trattato tuttavia come i bambini della tribù. Il vestiario degli uomini e delle donne era ridotto al minimo come quello dei nambikwara, salvo che gli uomini avevano tutti il coprisesso conico, simile a quello dei bororo, e che l'uso del fiocco di paglia sopra gli organi sessuali, conosciuto anche dai nambikwara, era qui più generale. Uomini e donne portavano alle labbra ornamenti di resina induriti dall'aspetto di ambra e collane formate di dischi o di placche di madreperla brillante, o anche di conchiglie intere levigate. Polsi, bicipiti, polpacci e caviglie erano stretti da fascette di cotone. Le donne, infine, avevano il setto nasale bucato per introdurre un bastoncino composto di dischi alternativamente bianchi e neri infilati e tenuti fermi da una fibra rigida.

L'aspetto fisico era molto diverso da quello dei nambikwara: corpi tozzi, gambe corte e pelle molto chiara. Questa contribuiva, insieme ai tratti leggermente mongolici, a dare ad alcuni indigeni un'apparenza caucasica. Gli indiani si depilavano in modo molto meticoloso: le ciglia, a mano; le sopracciglia con cera che essi lasciavano indurire sul posto per diversi giorni prima di strapparla. I capelli erano tagliati sul davanti (o più esattamente bruciati) a frangia arrotondata, lasciando libera la fronte. Le tempie erano rasate con un procedimento che non ho mai più riscontrato altrove, e che consiste nell'infilare i capelli nel cappio di una cordicella ritorta su se stessa; una estremità di questa è tenuta fra i denti dell'operatore; una mano tiene aperto il cappio, l'altra mano tira l'altro capo in modo che le due parti della cordicella si arrotolino strettamente, strappando così i capelli.

Questi indiani, che si autodesignano col nome di mundé, non erano mai stati menzionati in tutta la letteratura etnografica. Essi parlano una lingua armoniosa le cui parole terminano con sillabe accentate: «zip», «zep», «pep», «zet», «tap», «kat», che sottolineano il loro discorso come colpi di cimbali. Questa lingua assomiglia ai dialetti del basso Xingu, oggi scomparsi, e ad altri recentemente riscontrati sugli affluenti della riva destra del Guaporé, alle cui sorgenti i mundé sono molto vicini. Nessuno, che io sappia, ha rivisto i mundé dopo la mia visita, salvo una missionaria che ne ha incontrati alcuni poco prima del 1950 sull'alto Guaporé, dove tre famiglie si erano rifugiate. Ho passato presso di loro una piacevole settimana, e raramente ospiti si sono dimostrati più semplici, più pazienti e più cordiali. Mi facevano ammirare i loro giardini dove crescevano il mais, la manioca, la patata dolce, l'arachide, il tabacco, la zucca e diverse specie di fave e di fagioli. Dissodando la terra, essi hanno cura di rispettare il ceppo delle palme dove proliferano grosse larve bianche di cui sono ghiotti: strana confusione fra l'agricoltura e l'allevamento.

Nell'interno delle capanne rotonde filtrava attraverso gli interstizi la luce diffusa, pagliettata dal sole. Queste capanne erano costruite accuratamente con pertiche piantate in cerchio e curve su paletti forcuti che formavano archi di sostegno, fra i quali avevano sospeso una decina di amache di corda annodata. Tutte le pertiche si riunivano a circa quattro metri da terra, intorno al palo centrale che attraversava il tetto. Cerchi orizzontali di rami intrecciati completavano l'armatura che sosteneva una cupola di palme le cui foglie erano state inclinate tutte nello stesso verso e si sovrapponevano a guisa di tegole. Il diametro della capanna più grande era di dodici

metri; ci vivevano quattro famiglie ciascuna delle quali disponeva di un settore compreso fra due archi di sostegno. Questi erano sei, ma i due settori corrispondenti alle porte opposte erano lasciati liberi per permettere la circolazione. Io passavo là le mie giornate, seduto su uno di quei sedili di legno usati dagli indigeni, ricavati da un mezzo tronco di palma svuotato. Mangiavamo chicchi di granturco arrostiti su una lastra di terracotta, e bevevamo *chicha* di granturco – che è una via di mezzo fra la birra e il brodo – in zucche annerite all'interno mediante un intonaco simile al carbone e decorate all'esterno con linee, zig-zag, cerchi e poligoni incisi o pirografati.

Anche senza conoscere la lingua e privo di interpreti, potevo tentare di penetrare certi aspetti del pensiero e della civiltà indigena: composizione del gruppo, relazioni e nomenclatura di parentela, nome delle parti del corpo, vocabolario dei colori, secondo una scala da cui non mi separavo mai. I termini di parentela, quelli che designavano le parti del corpo, i colori e le forme (come quelle incise sulle zucche) hanno spesso delle proprietà comuni al vocabolario e alla grammatica: ogni gruppo ha il suo sistema e la maniera in cui i differenti linguaggi scelgono di separare o di confondere le relazioni che esprimono, autorizza un certo numero di ipotesi, non foss'altro che per mettere in evidenza sotto questo rapporto caratteri distintivi della tale o talaltra società.

Eppure, questa avventura cominciata nell'entusiasmo mi lasciava una impressione di vuoto.

Avevo voluto andare fino all'estremo limite della vita selvaggia; non ero dunque soddisfatto, ormai giunto fra questi benevoli indigeni che nessuno aveva mai visto prima di me e che nessuno, forse, vedrà dopo? Alla fine di un viaggio esaltante avevo trovato i miei selvaggi. Ma, ahimè, essi lo erano troppo. Solo all'ultimo momento mi si era rivelata la loro esistenza e mi era quindi mancato il tempo per conoscerli. Le limitate risorse di cui disponevo, il deperimento fisico in cui ci trovavamo i miei compagni e io – e che le febbri conseguenti alle piogge avrebbero ancora aggravato – non mi permettevano che una osservazione superficiale quando sarebbero stati necessari mesi di studio. Essi erano là, pronti a insegnarmi i loro costumi e le loro credenze e io non conoscevo la loro lingua. Vicini a me come un'immagine in uno specchio, potevo toccarli ma non potevo comprenderli. Ricevevo nello stesso tempo la mia ricompensa e il mio castigo. Poiché non era forse colpa mia e della mia professione ritenere che gli uomini differiscano fra loro? Che alcuni meritino più interesse e più attenzione perché il colore della loro pelle e i loro costumi ci stupiscono? Giunti a decifrarli, essi si spogliano di ogni stranezza; avrei potuto anche non muovermi dal mio villaggio. Oppure, come nel presente caso, la conservano e allora non mi serve a nulla poiché non sono in grado di afferrare il significato. Fra questi due estremi, quali casi ambigui giustificano i motivi di cui noi viviamo? Da questo turbamento che nei nostri lettori è causato da osservazioni elaborate quel tanto che basta per essere intelligibili e tuttavia interrotte a mezza strada poiché svelano esseri simili a coloro per i quali quelle usanze sono normali, chi è veramente ingannato? Il lettore che crede in noi, o noi stessi che non abbiamo alcun diritto di essere soddisfatti prima di arrivare a dissolvere quel residuo che è pretesto alla nostra vanità?

Parli dunque, questa terra, invece degli uomini che si rifiutano. Attraverso gli incanti che mi hanno sedotto lungo questo fiume, mi risponda infine e mi riveli la formula della sua verginità. Dov'è nascosta, dietro queste confuse apparenze che sono

tutto e non sono niente? Scelgo dei particolari, li isolo: è questo albero? è questo fiore? Ma essi potrebbero trovarsi anche altrove. Ed è anche questo menzogna, questo tutto che mi esalta e di cui ogni parte, presa isolatamente, si dilegua? Se devo ammetterlo come realtà, voglio per lo meno raggiungerlo per intero, nel suo ultimo elemento. Rifiuto l'immenso paesaggio, lo circonscrivo, lo limito a questa spiaggia di argilla e a questo filo d'erba: nulla dimostra che il mio occhio, allargando la sua visuale, non riconoscerebbe il bosco di Meudon intorno a questa insignificante particella di terreno giornalmente calpestata dai più autentici selvaggi, ma dove manca ciò nonostante l'impronta di Venerdi.

Discendemmo rapidamente. Ancora sotto l'incanto dei nostri ospiti, i rematori sdegnavano di trasportare il carico. A ogni rapida essi puntavano la prua della piroga verso la massa turbinosa. Per qualche secondo ci credevamo fermi e violentemente scossi, mentre il paesaggio fuggiva. Bruscamente tutto si calmava: superata la rapida, eravamo nelle acque morte, e solo allora ci prendeva la vertigine.

In due giorni arrivammo a Pimenta Bueno dove io formulai un nuovo progetto che non può essere giudicato senza qualche spiegazione. Verso la fine della sua esplorazione, nel 1915, Rondon scoprì diversi gruppi indigeni di lingua tupi e riuscì a prender contatto con tre o quattro di essi, mentre gli altri si mostravano irriducibilmente ostili. Il più importante di questi gruppi si era stabilito sul corso superiore del Rio Machado, a due giorni di marcia dalla riva sinistra, su un affluente secondario, l'*Igarapé do Leitão* (ruscello del porcellino di latte). Si trattava della banda, o clan, takwatip, del bambù. Non è certo che il termine clan sia appropriato, perché le bande tupi kawahib formavano generalmente un solo villaggio; possedevano un territorio di caccia alle frontiere gelosamente custodite e praticavamo l'esogamia, più allo scopo di contrattare alleanze con le bande vicine che per applicare una regola rigida. I takwatip erano comandati dal capo Abaitara. Dalla stessa parte del fiume si trovavano: a nord una banda sconosciuta, salvo che per il nome del suo capo Pitsara. Al Sud, sul Rio Tamuripa, gli ipotiwat (nome di una liana), il cui capo si chiamava Kamandiara; poi, fra quest'ultimo fiume e l'*Igarapé do Cocal*, gli jabotifet (gente della tartaruga), col loro capo Maira. Sulla riva destra del Machado, nella vallata del Rio Muqui, risiedevano i paranawat (gente del fiume), che esistono ancora ma rispondono a colpi di freccia a qualunque tentativo di contatto; e un po' più a sud, sull'*Igarapé* di Itapici, un'altra banda sconosciuta. Tali sono, almeno, le informazioni che mi fu possibile raccogliere nel 1938 presso i cercatori di caucciù stabiliti nella regione dall'epoca delle esplorazioni di Rondon, non avendo dato quest'ultimo che delle notizie frammentarie dei suoi rapporti coi tupi kawahib.

Conversando con i tupi kawahib civilizzati della stazione di Pimenta Bueno, riuscii a portare a una ventina questa lista di nomi di clan. D'altra parte, le ricerche di Curt Nimendaju, erudito quanto etnografo, rischiarano un poco il passato della tribù. Il termine kawahib evoca il nome di un'antica tribù tupi, i cabahiba, spesso citati nei documenti dei secoli XVIII e XIX e localizzata allora sul corso superiore e medio del Rio Tapajoz. Sembra che ne sia stata scacciata successivamente da un'altra tribù tupi, i mundurucu, e che, spostandosi verso l'Ovest, si sia scissa in più gruppi di cui gli unici conosciuti sono quelli dei parintintin del corso inferiore del Machado, e quello dei tupi kawahib più a sud. Ci sono dunque forti probabilità che questi indiani siano gli ultimi discendenti delle grandi popolazioni tupi del corso medio e inferiore del Rio

delle Amazzoni, esse stesse parenti di quelle della costa conosciute, al tempo del loro splendore, dai viaggiatori dei secoli XVI e XVII i cui racconti sono all'origine della etnologia moderna: sotto la loro involontaria influenza la filosofia politica e morale del Rinascimento si mise decisamente sulla strada che doveva condurla fino alla Rivoluzione francese. Penetrare forse per primo in un villaggio tupi ancora intatto voleva dire collegarsi, dopo quattrocento anni, con Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet e con lo stesso Montaigne che meditò nei suoi *Saggi*, nel capitolo sui cannibali, una conversazione con degli indiani tupi incontrati a Rouen. Quale tentazione!

Al momento in cui Rondon prese contatto con i tupi kawahib, i takwatip, sotto l'impulso di un capo ambizioso ed energico, stavano estendendo la loro egemonia su parecchie altre bande. Dopo mesi passati nelle solitudini desertiche dell'altopiano, i compagni di Rondon furono abbagliati dai «chilometri» (ma il linguaggio del *sertão* usa volentieri l'iperbole) di piantagioni aperte dalle genti di Abaitara nell'umida foresta e sulle *igapos*, rive inondabili grazie alle quali gli esploratori, che avevano vissuto fino allora sotto la minaccia della fame, poterono abbondantemente rifornirsi.

Due anni dopo averli incontrati, Rondon persuase i takwatip a trasferire il loro villaggio sulla riva destra del Machado, nel luogo ancora indicato col nome di *aldeia dos indios*, di fronte all'imboccatura del Rio San Pedro (11,5° S e 62, 3° O) sulla carta internazionale del mondo al 1000000°. Era più comodo per la sorveglianza, il rifornimento e per procurarsi la collaborazione degli indiani come rematori di piroga, poiché, su quei fiumi ricchi di rapide, cascate e forre, essi si dimostravano navigatori esperti nelle loro leggere imbarcazioni di scorza d'albero.

Potei ancora ottenere una descrizione di questo nuovo villaggio, oggi scomparso. Come Rondon aveva notato, quando visitò il villaggio della foresta, le capanne erano rettangolari, senza muri, con un tetto di palma a due spioventi sostenuto da tronchi piantati in terra. Una ventina di capanne (di circa quattro metri per sei) erano disposte in un cerchio di venti metri di diametro, attorno a due abitazioni più spaziose (diciotto metri per quattordici) occupate l'una da Abaitara, le sue mogli e i suoi bambini, l'altra dal suo figlio più giovane, sposato. I due più adulti, celibi, vivevano con tutti gli altri nelle capanne periferiche e, come gli altri celibi, ricevevano il cibo nell'abitazione del capo. Diversi pollai erano disposti nello spazio libero fra le abitazioni centrali e quelle all'intorno.

Siamo ormai lontani dalle vaste dimore tupi descritte dagli autori del secolo XVI, ma ancora più lontani dalla situazione presente sono i cinquecento o seicento abitanti del villaggio di Abaitara. Nel 1925 Abaitara fu ucciso. La morte di questo sovrano dell'alto Machado aprì un periodo di violenze in un villaggio già ridotto, dall'epidemia d'influenza del 1918-20, a venticinque uomini, ventidue donne e dodici ragazzi. Nello stesso anno 1925, quattro persone (fra cui l'assassino di Abaitara) furono uccise per vendetta, per lo più di origine amorosa. Poco dopo i superstiti decisero di abbandonare il villaggio e di raggiungere, a due giorni di piroga a monte, la stazione di Pimenta Bueno; nel 1938 il loro numero era di cinque uomini, una donna e una bambina, che parlavano un portoghese rudimentale, mescolati apparentemente con la popolazione neobrasiliana del luogo. Si poteva credere che la storia dei tupi kawahib fosse finita, almeno per quel che concerne la riva destra del Machado e fatta eccezione per un gruppo irriducibile di paranawat sulla riva sinistra, nella valle del Rio Muqui.

Invece, arrivando a Pimenta Bueno nell'ottobre 1938, seppi che tre anni prima un

gruppo sconosciuto di tupi kawahib era riapparso sul fiume; due anni dopo furono visti di nuovo e l'ultimo figlio superstite di Abaitara (che portava lo stesso nome di suo padre e così sarà designato nel corso di questo racconto), aveva visitato il loro villaggio isolato in piena foresta, a due giorni di cammino dalla riva destra del Machado, senza alcun sentiero per arrivarci. Egli aveva ottenuto dal capo di quel piccolo gruppo la promessa di potergli fare una visita con la sua gente l'anno dopo, cioè pressappoco all'epoca in cui arrivammo a Pimenta Bueno. Questa promessa aveva una grande importanza per gli indigeni della stazione, poiché, a corto di donne (una donna adulta per cinque uomini), si erano particolarmente interessati al racconto del giovane Abaitara che ne segnalava in eccedenza nel villaggio sconosciuto. Vedovo egli stesso da parecchi anni, contava sullo stabilirsi di relazioni cordiali con i selvaggi suoi congeneri, per potersi procurare una moglie. In queste condizioni, non senza difficoltà (perché egli temeva le conseguenze dell'avventura) riuscii a deciderlo ad anticipare l'appuntamento e farmi da guida.

Per raggiungere i tupi kawahib dobbiamo penetrare nella foresta in un punto che si trova a tre giorni di piroga a valle di Pimenta Bueno, all'imboccatura dell'Igarapé do Porquinho. Si tratta di un piccolo ruscello che si getta nel Machado. Non lontano dalla confluenza troviamo una radura naturale non grande, al sicuro dalle inondazioni, essendo la riva in quel punto sopraelevata di qualche metro. Sbarchiamo il nostro materiale: cassette di regali per gli indigeni e provviste di carne secca, fagioli e riso. Piantiamo un accampamento un po' più stabile del solito perché questo dovrà durare fino al nostro ritorno. La giornata passa in questo lavoro e nell'organizzazione del viaggio. La situazione è piuttosto complicata; come ho già detto, mi sono separato da una parte della mia comitiva. Per colmo di sventura Jehan Vellard, medico della spedizione, colto da una crisi di paludismo, ha dovuto precederci in un piccolo centro di cercatori di caucciù, a tre giorni di piroga a valle (bisogna raddoppiare o triplicare i tempi quando si risalgono questi difficoltosi fiumi). Il nostro effettivo si riduce dunque a Luis de Castro Faria, il mio compagno brasiliano, Abaitara, io stesso e cinque uomini di cui due resteranno a guardia dell'accampamento, e tre ci seguiranno nella foresta. In numero così ridotto, e ciascuno portando la sua amaca, zanzariera e coperta oltre le armi e munizioni, non possiamo ovviamente caricarci di altro che di un po' di caffè, carne secca, e *farinha d'agua*. Questa è fatta di manioca macerata nel fiume (da qui il suo nome) poi fermentata, e si presenta sotto forma di particelle dure come ghiaia ma che, convenientemente stemperate nell'acqua, hanno un gustoso sapore di burro. Per il resto, contiamo sul *tocari* – noce del Brasile – abbondante in quei paraggi e di cui un solo *ouriço*, riccio (specie di conchiglia sferica e dura che può uccidere un uomo se cade da venti o trenta metri di altezza) tenuto fermo coi piedi e abilmente spaccato a colpi di *terçado*, fornisce a parecchie persone un pasto di trenta o quaranta grosse noci triangolari, dalla polpa lattiginosa e bluastra.

La partenza ha luogo prima dell'alba. Attraversiamo prima i *lageiros*, spazi quasi nudi dove la roccia dell'altopiano che affonda progressivamente nel suolo alluvionale affiora ancora in lastroni; poi, campi dalle alte erbe lanceolate, le *sapézals*; dopo due ore penetriamo nella foresta.

32. Nella foresta

Fin dall'infanzia il mare mi ha ispirato sentimenti contrastanti. Il litorale e quella zona che lo prolunga, periodicamente abbandonata dal riflesso, disputandovi all'uomo il suo dominio, mi attirano per la sfida lanciata alle nostre imprese, per l'universo imprevisto ch'essi celano, per le promesse di osservazioni e di scoperte con cui allettano l'immaginazione. Come Benvenuto Cellini, il quale mi attrae più che i maestri del Quattrocento, mi piace errare sulla spiaggia abbandonata dalla marea e seguire i limiti di una costa scoscesa, nel tracciato da essa imposto, raccogliendo ciottoli bucati, conchiglie la cui geometria è stata deformata dall'usura, o radici di rosaio a forma di chimera, e farmi una collezione di tutti quei relitti. Per un attimo questa collezione può paragonarsi a quelle dove si trovano i capolavori, i quali ultimi altro non sono che il risultato di un lavoro che ha sede nello spirito e non al di fuori, non dissimile in sostanza, forse, da quello in cui la natura si compiace.

Poiché non sono né marinaio né pescatore, mi sento defraudato da quest'acqua che mi sottrae la metà del mio universo e anche di più; la sua grande presenza incombe anche al di qua della costa, dando spesso al paesaggio un aspetto austero. Mi sembra che il mare cancelli l'abituale diversità della terra; esso offre all'occhio vasti spazi e sfumature di colori infinite, ma a prezzo di una opprimente monotonia e d'una piattezza senza sorprese per la mia immaginazione.

Per di più, gli incanti che, debbo ammetterlo, ha il mare, ci vengono ormai negati. Come un animale invecchiato la cui corazza diventa sempre più spessa e forma attorno al corpo una crosta impermeabile che non permette più all'epidermide di respirare, accelerando così il processo di senescenza, nella maggior parte dei paesi europei le coste si ostruiscono di ville, di alberghi e di casinò. Invece di anticipare come una volta la solitudine oceanica, il litorale diventa una specie di fronte su cui gli uomini mobilitano periodicamente tutte le loro forze, per dar l'assalto a una libertà che contrasta con il prezzo delle condizioni accettate per conseguirla. Le spiagge sulle quali il mare ci abbandonava i frutti di un'agitazione millenaria, stupefacente galleria in cui la natura è sempre all'avanguardia, sotto il calpestio delle folle servono solo ormai a disporre e a esporre rifiuti.

Preferisco dunque la montagna al mare; e per molti anni questa predilezione ha assunto la forma di un amore geloso. Odiavo quelli che la condividevano perché essi minacciavano quella solitudine a cui tenevo tanto; e disprezzavo gli altri, per cui la

montagna significava soprattutto fatiche eccessive e orizzonti limitati, perché incapaci di provare le emozioni che essa suscitava in me. Aggiungo che questa passione non si riferiva all'alta montagna; questa mi aveva deluso per il carattere ambiguo delle gioie tuttavia indiscutibili che offre: intensamente fisico e anche organico se si considera lo sforzo da compiere; ma ciò nonostante formale e quasi astratto, in quanto l'attenzione, assorbita da compiti troppo impegnativi, si lascia prendere in piena natura da preoccupazioni che risentono della meccanica e della geometria. Amavo quella montagna detta «da pascolo»; e soprattutto la zona compresa fra i millequattrocento e i duemiladuecento metri: abbastanza moderata perché il paesaggio non sia impoverito come accade più in alto, l'altezza sembra spingere la natura a una vita più vibrante e più ardente, pur essendo sfavorevole per le coltivazioni. Su quegli alti balconi essa conserva l'aspetto di una terra meno domestica di quella delle vallate e che ci piace – certamente a torto – immaginare sia apparsa così all'uomo alle sue origini.

Se il mare offre al mio sguardo un paesaggio diluito, la montagna mi appare come un mondo concentrato. Essa lo è in senso materiale, perché il terreno ondulato e irregolare raccoglie più superficie in una medesima estensione. Le promesse di questo universo condensato sono più lente a esaurirsi; il clima instabile che vi regna e le differenze dovute all'altitudine, all'esposizione e alla natura del suolo, favoriscono i netti contrasti fra versanti e livelli, così come fra le stagioni. Io non mi sentivo, come tanta gente, depresso dal soggiorno in una stretta vallata dove i ripidi pendii, data la loro vicinanza, prendono l'aspetto di un muro e non lasciano libera che una stretta striscia di cielo percorsa dal sole in poche ore; tutt'altro. Mi sembrava che questo paesaggio verticale fosse vivo. Invece di sottomettersi passivamente alla mia contemplazione, come un quadro di cui si possono notare i particolari a distanza e senza metterci nulla di proprio, questo paesaggio mi invitava a una specie di dialogo in cui dovevamo entrambi impegnare il meglio di noi. Lo sforzo fisico che mi occorreva per percorrerlo era qualcosa che io gli cedeva e per il quale il suo essere mi si rivelava. Ribelle e provocante a un tempo, sottraendomi sempre una metà di sé ma per offrirmi l'altra come rinnovata dalla prospettiva complementare che accompagna l'ascesa e la discesa, il paesaggio di montagna si univa a me in una specie di danza che sentivo tanto più liberamente quanto più ero riuscito a penetrare le grandi verità che l'ispiravano.

Tuttavia oggi sono costretto a riconoscere che, pur non sentendomi mutato, questo amore della montagna si allontana da me come un'onda che si ritira sulla sabbia. I miei pensieri sono rimasti gli stessi, è la montagna che mi abbandona. Le stesse gioie mi divengono meno sensibili per averle troppo a lungo e troppo intensamente cercate. Su quegli itinerari così spesso percorsi anche la sorpresa è diventata familiare; io non mi arrampico più fra le felci e le rocce, ma tra i fantasmi dei miei ricordi. Questi perdono in modo duplice la loro attrattiva, in primo luogo per il troppo uso che li ha vuotati della loro novità, e soprattutto perché il piacere ogni volta più attenuato è ottenuto a prezzo di uno sforzo che cresce con gli anni. Invecchio, e nulla me ne dà la sensazione come questa usura agli angoli, un tempo così vivi, dei miei progetti e delle mie imprese. Sono ancora in grado di ripeterli; ma non dipende più da me che il portarli a termine mi dia la soddisfazione che così spesso e così fedelmente mi avevano procurato.

È la foresta, ora, che mi attrae. Ci trovo lo stesso incanto della montagna ma in forma più calma e più accogliente. L'aver percorso le savane deserte del Brasile centrale ha ridato il suo valore a questa natura agreste amata dagli antichi: l'erba giovane, i fiori e la freschezza umida delle macchie. Da allora non ho potuto più provare per le pietrose Cévennes lo stesso amore intransigente; capivo ora che l'entusiasmo della mia generazione per la Provenza era un'astuzia di cui eravamo divenuti le vittime dopo esserne stati gli autori. Per amore della scoperta – gioia suprema che la nostra civiltà ci ha ritolto – noi sacrificiamo alla novità l'oggetto che deve giustificarla. Questa natura era stata trascurata finché era lecito pascersi di un'altra. Privati della più valida, dovevamo ridurre le nostre ambizioni alla misura di quella che restava disponibile, e glorificare l'aridità e l'asprezza poiché solo queste forme ormai ci erano offerte.

Ma in questa marcia forzata avevamo dimenticato la foresta. Densa come le nostre città, era popolata da esseri che formavano una società la quale ci aveva tenuti a distanza in modo più deciso che i deserti in cui avanzavamo come pazzi, siano alte cime o dune infuocate dal sole. Alberi e piante allontanano l'uomo, si affrettano a ricoprire le tracce del suo passaggio. Spesso difficile da penetrare, la foresta richiede da colui che vi si addentra le concessioni che, in modo più brutale, la montagna esige dall'alpinista. Meno esteso di quello delle grandi catene, il suo orizzonte ristretto racchiude un universo ridotto che isola completamente quanto una scorribanda nel deserto. Un mondo di erbe, di fiori, di funghi e d'insetti vi conduce una vita libera e indipendente nella quale solo con pazienza e umiltà potremo accedere. Alcune decine di metri di foresta bastano per abolire il mondo esteriore, un universo cede il posto a un altro, meno piacevole alla vista, ma dove l'udito e l'odorato, i sensi più vicini all'anima, hanno la loro soddisfazione. Beni che si credevano scomparsi riappaiono: il silenzio, la freschezza e la pace. L'intimità col mondo vegetale concede quello che il mare ormai ci rifiuta e che la montagna ci fa pagare troppo a caro prezzo.

Per convincermene occorre forse che la foresta m'imponesse subito la sua forma più virulenta, per giungere alla rivelazione dei suoi tratti universali. Poiché tra la foresta in cui mi addentravo alla ricerca di tupi kawahib e quella dei nostri climi la differenza è tale da non poterla facilmente esprimere.

Vista dal di fuori, la foresta amazzonica sembra un ammasso di ribollimenti solidificati, un cumulo verticale di rigonfiamenti verdi; si direbbe che un disordine patologico abbia ovunque afflitto il paesaggio fluviale. Ma quando si rompe l'involucro e si penetra al di dentro, tutto cambia; vista dall'interno questa massa confusa diventa un universo monumentale. La foresta cessa d'essere un disordine terrestre; si potrebbe considerarla un nuovo mondo planetario, ricco come il nostro e che dovesse sostituirlo.

Dopo che l'occhio si è abituato a riconoscere questi piani ravvicinati e lo spirito ha potuto superare la prima impressione di annientamento, si delinea un complicato sistema. Piani sovrapposti si distinguono; malgrado disordini e dislivelli intermittenti, riproducono la stessa costruzione: dapprima le piante e le erbe che arrivano ad altezza d'uomo; al di sopra, i tronchi chiari degli alberi e le liane che si espandono in ogni spazio libero di vegetazione; un po' più in alto i tronchi spariscono, nascosti dal fogliame degli arbusti o dalla fioritura scarlatta dei banani selvatici, i *pacova*; i tronchi riemergono un istante da questa spuma per perdersi di nuovo nelle chiome delle

palme; ne escono più in alto ancora, dove si slargano i loro primi rami orizzontali, sprovvisti di foglie ma sovraccarichi di piante parassitarie – orchidee e bromeliacee – come alberi di navi carichi di cordami; quasi fuori dalla vista umana questo universo si chiude in vaste cupole, a volte verdi, a volte senza foglie ma ricoperte allora di fiori bianchi, gialli, arancioni, porporini e violacei; lo spettatore europeo si meraviglia di riconoscere in tutto ciò la freschezza delle sue primavere, ma in una scala così sproporzionata che la maestosa parata delle fiammate autunnali gli s'impone come solo termine di paragone.

A questi piani aerei ne corrispondono altri, sotto i nostri passi. Poiché sarebbe un'illusione credere di camminare sul terreno, sepolto sotto un groviglio instabile di radici, di germogli, di cespugli e di muschi; se il piede non trova un punto fermo si rischia di cadere in profondità talvolta sconcertanti. E la presenza di Lucinda complica ancora di più il nostro cammino.

Lucinda è una piccola scimmia a coda prensile, dalla pelle violacea e dal pelo da *petit-gris*, della specie *Lagothrix*, comunemente detta *barrigudo*, a causa del grosso ventre che la caratterizza. Aveva solo poche settimane quando me la diede un'indiana nambikwara che la imboccava e la teneva giorno e notte aggrappata ai suoi capelli, i quali sostituivano per il piccolo animale il pelame e la schiena materna (le scimmie madri portano i loro piccoli sul dorso). I biberon di latte condensato sostituirono vantaggiosamente l'imbeccata, e quelli di whisky che fulminavano di sonno la povera bestia mi liberavano di lei per la notte. Ma durante il giorno ottenni da Lucinda soltanto un compromesso: essa acconsentì a rinunciare ai miei capelli ripiegando sulla mia scarpa sinistra alla quale, dal mattino alla sera, si teneva aggrappata con le quattro zampe, proprio al di sopra del piede. A cavallo questa posizione era possibile, e perfettamente accettabile anche in piroga. Viaggiando a piedi, però, era ben diverso perché ogni rovo, ogni ramo basso, ogni frana strappavano a Lucinda grida stridenti. Tutti gli sforzi per indurla ad accettare il mio braccio, la mia spalla, perfino i miei capelli, furono vani. Le era necessaria la scarpa sinistra, unica protezione e solo punto d'appoggio sicuro in quella foresta dove era nata e aveva vissuto, ma che, dopo aver passato qualche mese con l'uomo, le era divenuta estranea come se fosse cresciuta nella raffinatezza della civiltà. Così, zoppicando con la gamba sinistra e con le orecchie ferite da lancinanti proteste a ogni passo falso, cercavo di non perdere di vista la schiena di Abaitara, nella penombra verde in cui la nostra guida avanzava a passi rapidi e brevi, girando intorno a grossi alberi dietro i quali a volte ci sembrava sparisse, tagliando con la scure il passaggio attraverso arbusti e liane, seguendo a destra o a sinistra un itinerario per noi incomprensibile, ma che ci spingeva sempre più avanti.

Per dimenticare la fatica lasciavo che il mio spirito lavorasse a vuoto. Sul ritmo della marcia, piccoli poemi si componevano nella mia mente e li rimuginavo per ore come un boccone che perde il suo sapore a forza di masticarlo, ma che non ci si decide a inghiottire o a sputare perché tiene compagnia. Nell'atmosfera d'acquario che regnava nella foresta nasceva questa quartina:

Nella foresta, cefalopode
grande conchiglia chiomata
di muschio, su rocce rosa che rode
il ventre dei pesci-luna d'Honolulu.

Oppure, per contrasto senza dubbio, evocavo il ricordo ingrato dei sobborghi:

*Hanno pulito l'erba stuoia,
i pavimenti insaponati brillano,
sul viale gli alberi sono
grandi scope abbandonate.*

E infine questa che non mi è mai sembrata finita, sebbene fosse di circostanza; ancora oggi mi tormenta quando intraprendo un lungo cammino:

*Amazzone, amazzone cara,
tu che non hai il seno destro,
tu ce le racconti belle,
ma le tue strade sono troppo strette.*

Verso la fine della mattinata, aggirando una macchia, ci trovammo improvvisamente faccia a faccia con due indigeni che viaggiavano nella direzione opposta. Il più anziano, di una quarantina d'anni, vestito di un pigiama lacero, aveva i capelli lunghi fino alle spalle; l'altro, dai capelli tagliati più corti, era completamente nudo, tranne un piccolo cornetto di paglia come coprisesso; questi portava sul dorso, strettamente legata in una gerla come fosse un pollo, una grande aquila dal lamentevole aspetto, malgrado le piume striate di grigio e di bianco e la testa dal potente becco giallo, sormontata da una corona di penne erette. I due indigeni portavano in mano arco e frecce.

Dalla conversazione fra loro e Abaitara risultò che essi erano, rispettivamente, il capo del villaggio che cercavamo di raggiungere e il suo luogotenente. Questi precedevano gli altri abitanti che erravano nella foresta; andavano tutti verso il Machado per la visita promessa l'anno prima alla stazione di Pimenta Bueno; l'aquila era un regalo destinato ai loro ospiti. Tutto ciò non ci andava molto a genio perché non volevamo soltanto incontrare gli indigeni, ma anche visitare il villaggio. Fu dunque necessario, con la promessa di numerosi doni che li aspettavano all'accampamento di Porquinho, persuadere i nostri interlocutori a fare dietro-front, e accompagnarci e accoglierci nel villaggio (del che si dimostrarono molto restii); in seguito avremmo ripreso tutti insieme la via del fiume. Stabilito l'accordo, l'aquila fu gettata senz'altro, legata come si trovava, in riva a un ruscello, dove inevitabilmente sarebbe morta di fame o divorata dalle formiche. Non se ne parlò più per i quindici giorni che seguirono, salvo che per sancire rapidamente il suo atto di decesso: «L'aquila è morta». I due kawahib scomparvero nella foresta per annunciare il nostro arrivo alle loro famiglie, e la marcia riprese.

L'incidente dell'aquila faceva riflettere. Diversi autori antichi riferivano che i tupi allevavano le aquile e le nutrivano di scimmie, per poi spiumarle periodicamente; Rondon aveva osservato quest'uso presso i tupi kawahib, e altri studiosi l'avevano notato presso altre tribù dello Xingo e dell'Araguaya. Non faceva dunque meraviglia che un gruppo di tupi kawahib lo conservasse ancora, né che l'aquila, considerata la loro più preziosa proprietà, fosse portata in dono, dato che i nostri indigeni avevano veramente deciso (come cominciavo a sospettarlo e come verificai in seguito) di lasciare definitivamente il villaggio per collegarsi alla civiltà. Ma ciò rendeva ancor più incomprensibile la decisione di abbandonare l'aquila a un così misero destino.

Eppure tutta la storia della colonizzazione, in America del Sud e altrove, deve tener conto di queste rinunce radicali ai valori tradizionali, di queste disgregazioni di un genere di vita in cui la perdita di certi elementi porta al deprezzamento immediato di tutti gli altri, fenomeno di cui io stavo appunto osservando un esempio caratteristico.

Un pasto sommario, consistente in qualche brandello arrostito e non dissalato di *xarque*, fu completato con frutti della foresta: noci *tocari*; frutti dalla polpa bianca, acida e schiumosa del cacao selvatico; bacche dell'albero di *pama*, frutti e grani del *caju* dei boschi. Piovve tutta la notte sulle tettoie di palme che proteggevano le amache. All'alba la foresta, silenziosa tutto il giorno, risuonò per qualche minuto del grido delle scimmie e dei pappagalli. Riprendemmo il nostro ordine di marcia, ognuno preoccupato soltanto di non perdere di vista la schiena che lo precede, convinto che basterebbe deviare di qualche metro per perdere ogni traccia, senza che nessun richiamo possa essere ascoltato. Poiché una delle caratteristiche più impressionanti della foresta è che essa sembra immersa in un elemento più denso dell'aria: la luce vi penetra inverditata e affievolita e la voce non vi risuona. Lo straordinario silenzio che vi regna, risultato forse di questa condizione, si comunicherebbe per contagio al viaggiatore, se l'intensa attenzione che deve dedicare alla strada non lo incitasse già a tacere. La sua situazione morale cospira con lo stato fisico per creare un senso d'oppressione difficilmente tollerabile.

Di tempo in tempo la nostra guida si china sull'orlo della nostra pista invisibile per raccogliere con rapido gesto una foglia e farci osservare sotto di essa una scheggia acuminata di bambù piantata obliquamente nel suolo affinché si ferisca un piede nemico. Questi aggeggi si chiamano *min* presso i tupi *kawahib*, i quali proteggono così l'accesso al loro villaggio; gli antichi tupi ne usavano di più grandi.

Nel pomeriggio raggiungemmo un *castanhal*, gruppo di castagni attorno ai quali gli indigeni (che sfruttano metodicamente la foresta) avevano aperto una piccola radura per raccogliere più agevolmente i frutti caduti. Qui si trovava accampata la popolazione del villaggio, uomini nudi salvo che per il coprisesso già osservato sul compagno del capo, donne ugualmente nude salvo che per una guaina di cotone, già tinta di rosso con l'«urucu» e diventata rossastra con l'uso, che cingeva loro i fianchi.

Si contavano in tutto sei donne, sette uomini di cui un adolescente, e tre bambine dell'apparente età di uno, due e tre anni; senza dubbio, uno dei gruppi più piccoli che siano riusciti, durante almeno tredici anni (cioè dopo la scomparsa del villaggio di Abaitara), a sussistere pur restando tagliati da qualsiasi contatto col mondo esteriore. Il numero, d'altronde, comprendeva due paralitici delle membra inferiori: una giovane donna che si sosteneva con due bastoni, e un uomo, ugualmente giovane, che si trascinava al suolo come uno storpio. Le sue ginocchia sporgevano sulle gambe scarnite, gonfie nella parte interna e come piene di siero; le dita del piede sinistro erano paralizzate mentre quelle del piede destro avevano conservato la loro mobilità. Tuttavia i due infermi riuscivano a spostarsi nella foresta e anche a compiere lunghi percorsi con un'apparente facilità. Era forse la poliomielite, o qualche altro virus, a precedere il futuro e durevole contatto con la civiltà? Era doloroso ricordare, vedendo quegli infelici abbandonati a se stessi nella natura più ostile che l'uomo possa affrontare, queste pagine di Thevet, che visitò i tupi della costa nel XVI secolo, nelle quali si compiace che questo popolo, «composto di elementi uguali ai nostri... mai... viene attaccato dalla lebbra, dalla paralisi, dall'encefalite, dalle malattie cancerose né

ulcerose, né da altri vizi del corpo da potersi osservare esteriormente e superficialmente». Egli non si rendeva conto che lui e i suoi compagni erano le avanguardie di questi mali.

33. Il villaggio dei grilli

Verso la fine del pomeriggio arrivammo al villaggio. Questo era situato in una radura artificiale a strapiombo sulla stretta vallata di un torrente che dovevo identificare più tardi con l'Igarapé do Leitão, affluente della riva destra del Machado, in cui si getta a qualche chilometro a valle dalla confluenza col Muqui.

Il villaggio consisteva in quattro case pressappoco quadrate e poste sulla stessa linea parallelamente al corso del torrente. Due case, le più grandi, servivano per abitazione, come si poteva capire dalle amache di cotone annodate, sospese fra i pali; le altre due (una delle quali era inserita fra le due prime) non erano state occupate da parecchio tempo e avevano l'aspetto di capannoni. Un esame superficiale avrebbe potuto far credere queste case dello stesso tipo delle abitazioni brasiliane della regione. In realtà la loro concezione era diversa, perché i pali che sostenevano l'alto tetto di palme erano piantati lungo un perimetro rettangolare inscritto all'interno di quello del tetto stesso, così che la costruzione assumeva la forma di un fungo quadrato. Del resto questa struttura non era apparente, data la presenza di falsi muri elevati fino allo spiovente del tetto senza raggiungerlo. Queste palizzate – poiché tali erano – consistevano in tronchi di palma spaccati a metà per il lungo e piantati l'uno accanto all'altro (e legati fra loro) con la parte convessa al di fuori. Per quanto riguarda la casa principale – quella situata fra i due capannoni – erano praticate nei tronchi alcune feritoie pentagonali, e la parte esterna era ricoperta di pitture eseguite sommariamente in rosso e nero con resina e urucu. Queste pitture rappresentavano, secondo la spiegazione indigena, un personaggio, delle donne, un'aquila, dei bambini, un oggetto in forma di feritoia, un rospo, un cane, un grande quadrupede non identificato, un giaguaro, e infine un motivo simmetrico composto di quadrati, di mezzelune e di archetti.

Queste case non avevano niente in comune con le abitazioni indigene delle tribù vicine. È probabile, ciò nonostante, che esse riproducano una forma tradizionale. Quando Rondon scoprì i tupi kawahib, le loro case erano già quadrate o rettangolari con tetti a due spioventi. Per di più la struttura a fungo non corrisponde a nessuna tecnica neobrasiliana. Queste case a tetto alto sono del resto segnalate in svariati documenti archeologici di diverse civiltà precolombiane.

Altra originalità dei tupi kawahib: come i loro cugini parintintin, essi non coltivano né consumano il tabacco. Vedendoci sballare le nostre provviste di tabacco in corda, il

capo del villaggio esclamò con sarcasmo: «laneapit!» sono escrementi... I rapporti della commissione Rondon indicano anche che all'epoca dei primi contatti gli indigeni si mostravano così irritati dalla presenza dei fumatori, che strappavano loro via sigari e sigarette. Tuttavia, a differenza dei parintintin, i tupi kawahib usano un termine per il tabacco; *tabak*, cioè lo stesso del nostro, derivato dagli antichi dialetti indigeni delle Antille e verosimilmente di origine caribe. Una eventuale relazione si può trovare fra i dialetti del Guaporé che possiedono lo stesso termine, sia che l'abbiano imitato dallo spagnolo (il portoghese dice *fumo*), sia che le culture del Guaporé rappresentino la punta più avanzata in direzione sud-ovest di una vecchia civiltà antillo-guyanese (come tanti indizi suggeriscono) che avrebbe lasciato tracce del suo passaggio anche nella bassa vallata del Xingo. Bisogna aggiungere che i nambikwara sono dei fumatori di sigarette inveterati, mentre gli altri vicini dei tupi kawahib: kepkiriwat e mundé, aspirano il tabacco a mezzo di tubi. La presenza quindi nel cuore del Brasile di un gruppo di tribù senza tabacco pone un enigma soprattutto se si considera che gli antichi tupi facevano grande uso di questo prodotto.

In mancanza di tabacco, ci avrebbero accolto nel villaggio con quel che i viaggiatori del secolo xvi chiamavano *cahouin* - *kau*i, dicono i tupi kawahib - vale a dire una bevanda preparata col granturco rosso di cui gli indigeni coltivavano diverse varietà ai margini del villaggio. Gli antichi autori hanno descritto le marmitte, alte quanto un uomo, in cui si preparava il liquido, e il compito riservato alle vergini della tribù di sputarvi dentro un'abbondante quantità di saliva per provocarne la fermentazione. Erano le marmitte dei tupi kawahib troppo piccole o la tribù difettava di vergini? Furono condotte tre bambine e le fecero sputare nel decotto di grani sbucciati. Poiché la squisita bevanda fu consumata la sera stessa, la fermentazione non era granché avanzata.

La visita dei giardini ci permise di notare - attorno alla grande gabbia di legno precedentemente occupata dall'aquila e ancora fornita di ossa - arachidi, fagioli, diverse piante aromatiche, piccole iname, patate dolci, manioca e mais. Gli indigeni completavano queste risorse con prodotti selvatici. Essi sfruttano infatti una graminacea della foresta, di cui legano insieme parecchi steli alla sommità, in modo che i semi cadendo si accumulino in piccoli mucchi. Questi semi vengono poi scaldati su una placca di terracotta finché scoppiano come il *pop-corn* di cui ricordano il sapore.

Mentre il *cahouin* seguiva il suo ciclo complicato di misture e di ebollizioni, rimestato dalle donne con cucchiari di zucca, approfittai delle ultime ore del giorno per esaminare gli indiani.

Oltre alle guaine di cotone, le donne portavano delle fascette serrate ai polsi e alle caviglie, e delle collane di denti di tapiro o di placchette di osso di capriolo. Il loro viso era tatuato col succo blu-nero del *genipa*: sulle guance una spessa linea obliqua dal lobo dell'orecchio alla commessura delle labbra, segnate da quattro piccoli tratti verticali, e sul mento quattro linee verticali sovrapposte, ognuna delle quali con un disegno a frangia sotto. I capelli, corti per lo più, erano spesso acconciati con un fermaglio o pettine di bastoncini di legno tenuti insieme con del filo di cotone.

Gli uomini avevano come unico abbigliamento il coprisesso conico cui ho già accennato. Per l'appunto, un indigeno stava confezionandosene uno nuovo. Le due parti di una foglia fresca di *pacova* furono private della nervatura centrale e sbarazzate

del bordo esteriore coriaceo, poi piegate in due nel senso della lunghezza. Sovrapponendo le due parti (di circa sette centimetri su trenta) l'una nell'altra, in modo che le due piegature si riuniscano ad angolo retto, si ottiene una specie di squadra formata ai lati di due spessori di foglia e di quattro in alto, dove le due parti s'incrociano; questo lato viene allora ribattuto su se stesso lungo la sua diagonale e le sue estremità vengono tagliate e gettate, così che l'operaio non ha più in mano che un piccolo triangolo isoscele formato da otto spessori; questo viene arrotondato attorno al pollice, dall'avanti all'indietro, le estremità dei due angoli inferiori sono sezionate e i bordi laterali cuciti con un ago di legno e filo vegetale. L'oggetto è pronto; non c'è che da metterlo a posto, tirando il prepuzio attraverso l'apertura perché l'astuccio non cada e la tensione della pelle mantenga il membro eretto. Tutti gli uomini portano questo accessorio e se qualcuno ha perduto il suo, si affretta a fermare l'estremità tirata del suo prepuzio sotto la cordicella che gli cinge le reni.

Le abitazioni erano quasi vuote. Vi si notavano le amache di cordicella di cotone; qualche marmitta di terra e un catino per far seccare al fuoco la polpa di mais o di manioca; recipienti di zucca; mortai e pestelli di legno; grattugie per la manioca in legno incrostato di spine; setacci di vimini; bulini di dente di roditore; fusi; qualche arco lungo circa un metro e settanta. Le frecce appartenevano a diversi tipi: a punta di bambù – acuminata per la caccia o tagliata a sega per la guerra – a punte multiple per la pesca. Infine si notava qualche strumento musicale: flauti di Pan a tredici canne e pifferi a quattro buchi.

A notte il capo ci portò in gran pompa il *cahouin* e un ragù di fagioli giganti e di droghe che massacrava la bocca; piatto confortante dopo sei mesi passati in mezzo ai nambikwara che ignorano il sale e le droghe, e il cui palato delicato esige che ai cibi si aggiunga dell'acqua per raffreddarli prima della consumazione. Una piccola zucca conteneva il sale indigeno, cioè un'acqua nerastra così amara che il capo, il quale non partecipava al pasto, si fece premura di assaggiarlo in nostra presenza, per toglierci il sospetto che fosse veleno. Questo condimento si prepara con la cenere del *toari branco*. Malgrado la modestia del pasto, la dignità con la quale fu offerto mi ricordava le parole di un esploratore secondo il quale gli antichi capi tupi dovevano tenere la corte imbandita.

Altro strano particolare, dopo una notte passata in uno dei capannoni constatai che la mia cintura di cuoio era stata rosa dai grilli. Non avevo ancora subito le malefatte di questi insetti mai visti fino allora in tutte le tribù di cui avevo condiviso l'esistenza: kaingang, caduvei, bororo, paressi, nambikwara, mundé. Proprio fra i tupi era destinato che io vivessi una disavventura che Yves d'Évreux e Jean de Léry avevano conosciuto quattrocento anni prima di me: «Ed ecco tutto d'un fiato la descrizione di queste bestiole [...] vi dico che non erano più grosse dei nostri grilli, uscivano di notte a gruppi attorno ai fuochi e qualunque cosa trovassero non mancavano di rosicchiarla. Ma si gettavano principalmente sui collari e sui calzari di marocchino, mangiando tutto il di sopra, così che chi ne aveva, li trovava al mattino tutti bianchi e scorticati». Poiché i grilli (a differenza delle termiti e di altri insetti distruttori) si contentavano di rosicchiare la pellicola superficiale del cuoio, ritrovai effettivamente «tutta bianca e scorticata» la mia cintura, testimone di una strana e tipica associazione, più volte secolare, fra una specie di insetti e un raggruppamento umano.

Appena levato il sole, uno degli uomini andò nella foresta per cacciare qualche colombo che svolazzava al limitare. Poco tempo dopo si sentì un colpo di fucile, al quale nessuno fece attenzione, ma subito un indigeno accorse, livido e in uno stato d'intensa agitazione: provò a spiegarci qualcosa; Abaitara non era a portata di mano per farci da interprete. Dalla parte della foresta intanto si sentivano dei gridi che si avvicinavano, e presto l'uomo attraversò correndo le colture, tenendo nella mano sinistra il suo avambraccio destro da cui pendeva la mano in brandelli: si era appoggiato al suo fucile, e il colpo era partito. Luis e io deliberammo sul da farsi. Tre dita erano quasi distaccate e il palmo pareva fracassato; sembrava quindi inevitabile l'amputazione. Non avevamo però il coraggio di praticarla, né di lasciare in quello stato questo compagno reclutato con suo fratello in un piccolo villaggio nei dintorni di Cuiaba, di cui ci sentivamo particolarmente responsabili, sia per la sua giovane età e sia perché gli eravamo affezionati per la sua lealtà e la sua gentilezza paesana. Per lui, dato che il suo mestiere era di occuparsi delle bestie da soma e richiedeva quindi una grande abilità manuale per la sistemazione dei carichi sui dorsi dei muli e dei buoi, l'amputazione sarebbe stata una catastrofe. Non senza preoccupazione decidemmo di rimettere approssimativamente le dita a posto, di fare una fasciatura con i mezzi di cui disponevamo e di prendere il cammino del ritorno; appena arrivati all'accampamento, Luis avrebbe portato il ferito a Uruba dove si trovava il nostro medico, e se gli indigeni volevano aderire a questo progetto, io sarei rimasto con loro, accampato sulla riva del fiume, aspettando che l'imbarcazione venisse a riprendermi quindici giorni più tardi (ci volevano tre giorni per discendere il fiume e una settimana circa per risalirlo). Terrorizzati da un accidente che temevano dovesse modificare le nostre amichevoli disposizioni, gli indiani accettarono tutto quello che fu loro proposto; precedendoli quindi mentre ricominciavano i loro preparativi, ritornammo nella foresta.

Il viaggio si svolse in un'atmosfera di incubo e ne ricordo ben poco. Il ferito delirò tutto il tempo camminando a un'andatura così vivace che non riuscivamo a seguirlo; era in testa, avanti anche alla guida, senza la minima esitazione su un itinerario che sembrava essersi richiuso dietro di noi. Riuscimmo a farlo dormire la notte a forza di sonniferi. Fortunatamente non era abituato alle medicine e queste produssero il loro pieno effetto. Quando raggiungemmo l'accampamento, nel pomeriggio dell'indomani, constatammo che la sua mano era piena di vermi, causa di dolori insopportabili. Ma quando, tre giorni più tardi, fu affidato al medico, la piaga era al sicuro dalla cancrena, poiché i vermi avevano eliminato le carni putrefatte. L'amputazione diventava inutile e una lunga serie di piccoli interventi chirurgici che durarono quasi un mese e in cui Vellard mise a profitto la sua abilità di vivisettore e di entomologo, resero a Emydio una mano utilizzabile. Arrivando a Madeira in dicembre, lo spedii ancora convalescente a Cuiaba in aeroplano, per risparmiare le sue forze. Ma quando, in gennaio, tornato in quei paraggi per ritrovarvi il resto della comitiva, feci visita ai suoi genitori, li trovai molto mal disposti a mio riguardo; non certo per la sofferenza del figlio, considerata un incidente banale nella vita del *sertão*, ma per aver avuto la barbarie di averlo mandato per aria, situazione diabolica alla quale, secondo loro, non era concepibile sottoporre un cristiano.

34. La farsa del Japim

La mia nuova famiglia era così composta: prima di tutti, Taperahi, il capo del villaggio e le sue quattro mogli: Maruabai, la più vecchia, e la sua figlia di primo letto, Kunhatsin; Takwame e Ianapamoko, la giovane paralitica.

Questa famiglia poligama allevava cinque figli: due ragazzi, Kamini e Pwerezza, rispettivamente dell'apparente età di diciassette e quindici anni, e tre bambine piccolissime: Paerai, Topekea e Kupekahi.

Il luogotenente del capo, Potien, aveva circa vent'anni ed era figlio di un precedente matrimonio di Maruabai. C'era anche un'altra vecchia, Wirakaru; i suoi due figli adolescenti Takwari e Karamua, il primo celibe e il secondo sposato a sua nipote appena pubere, Penhana; infine, il loro cugino, un giovane paralitico, Walera.

Al contrario dei nambikwara, i tupi kawahib non fanno mistero dei loro nomi, che del resto hanno un senso, come l'avevano notato presso i tupi gli esploratori del secolo xvi: «Come noi facciamo coi cani e altre bestie, nota Léry, essi portano indifferentemente nomi di cose da loro conosciute, come Sarigoy, che è un animale a quattro piedi; Arignan, una gallina; Arabouten, l'albero del Brasile; Pindo, un'erba alta, e altri simili».

Lo stesso avvenne in tutti i casi in cui gli indigeni mi diedero una spiegazione dei loro nomi. *Taperahi* è un piccolo uccello dalle piume bianche e nere; *Kunhatsin* significa donna bianca, o dalla pelle chiara; *Takwame* e *Takwari* sono termini derivati da *takwara*, una specie di bambù; *Potien* significa granchi d'acqua dolce; *Wirakaru*, un piccolo parassita dell'uomo (in portoghese: *bicho do pé*); *Karamua*, una pianta; *Walera*, ancora una specie di bambù.

Staden, altro viaggiatore del xvi secolo, dice che le donne «prendono ordinariamente nomi di uccelli, di pesci e di frutti»; e aggiunge che ogni volta che il marito uccide un prigioniero, lui e sua moglie assumono un nuovo nome. I miei compagni praticavano quest'uso; così Karamua si chiama anche Janacu, perché, mi spiegano, «ha già ucciso un uomo».

Gli indigeni acquistano così vari nomi passando dall'infanzia all'adolescenza e poi all'età adulta. Ciascuno ne possiede dunque due, tre o quattro che mi comunica volentieri. Questi nomi offrono un interesse considerevole, perché ogni famiglia usa di preferenza gruppi originati dalla stessa radice e che si riferiscono al clan. Il villaggio i cui abitanti stavo studiando, era in maggioranza del clan *maialat* (del

cinghiale); ma si era formato mediante matrimoni con membri di altri clan: *paranawat* (del fiume), *takwatip* (del bambù), e qualche altro. Ora, tutti i membri dell'ultimo clan citato si chiamavano con termini derivati dall'eponimo: *Takwame*, *Takwarumé*, *Takwari*, *Walera* (che è un grosso bambù), *Topehi* (frutto della stessa famiglia) e *Karamua* (anche questa una pianta ma non identificata).

L'aspetto più sorprendente dell'organizzazione sociale dei nostri indiani era il quasi monopolio esercitato dal capo sulle donne del gruppo. Su sei donne che avevano superato la pubertà, quattro erano sue spose. Se si considera che, delle due rimanenti, l'una – Penhana – è sua sorella quindi proibita, e l'altra – Wirakaru – una vecchia che non interessa più a nessuno, è evidente che Taperhai possiede tante donne quante gli è materialmente possibile. Nella sua famiglia la parte principale spetta a Kunhatsin che, a eccezione di Ianapamoko l'inferma, è anche la più giovane ed è – il giudizio indigeno conferma quello dell'etnologo – una grande bellezza. Dal punto di vista gerarchico, Maruabai è una sposa secondaria e sua figlia ha la precedenza su di lei.

La moglie principale sembra assistere suo marito più direttamente delle altre. Queste attendono alle faccende domestiche: la cucina, i bambini che sono allevati in comune, passando indifferentemente da un seno all'altro, senza che mi sia stato possibile stabilire con certezza quali fossero le rispettive madri. Invece la moglie principale accompagna il marito nei suoi spostamenti, l'aiuta a ricevere gli ospiti, conserva i doni ricevuti, governa la casata. È la situazione inversa di quella che avevo osservato presso i nambikwara, dove è la moglie principale che ha il ruolo di guardiana del focolare, mentre le giovani concubine sono strettamente associate all'attività maschile.

Il privilegio del capo sulle donne del gruppo sembra basato anzitutto sull'idea che il capo ha una natura fuori del comune. Gli si riconosce un temperamento eccessivo; è soggetto a trance nel corso delle quali è a volte necessario tenerlo e controllarlo per impedirgli di abbandonarsi ad atti omicidi (ne darò più avanti un esempio); possiede il dono profetico e altri talenti; infine il suo appetito sessuale è al di sopra dell'ordinario e richiede, per soddisfarsi, un grande numero di spose. Durante le due settimane di permanenza nell'accampamento indigeno, sono stato spesso colpito dalla condotta anormale – in rapporto a quella dei suoi compagni – del capo Taperahi. Sembrava preso da mania ambulatoria; almeno tre volte al giorno, spostava la sua amaca e il tetto di paglia che la proteggeva dalla pioggia, seguito ogni volta dalle sue donne, dal suo luogotenente Potien e dai suoi bambini; gli indigeni dicevano «va ad accoppiarsi». Tornavano, mezz'ora o un'ora più tardi, per prepararsi a un nuovo spostamento.

In secondo luogo, il privilegio poligamo del capo è compensato in certo modo dal prestito delle donne ai suoi compagni e agli stranieri. Potien non è solo un aiutante di campo; egli partecipa all'esistenza della famiglia del capo, ne è mantenuto, serve all'occasione come balia asciutta per i bebè, e gode di altri favori. Quanto agli stranieri, tutti gli autori del xvi secolo sono d'accordo sul liberalismo di cui i capi tupinamba davano prova nei loro riguardi. Questo dovere di ospitalità doveva agire, fin dal mio arrivo al villaggio, a beneficio di Abaitara che ottenne in prestito Ianapamoko, la quale era incinta, e fino alla mia partenza divise la sua amaca ed ebbe da lui il nutrimento.

Dalle confidenze di Abaitara, questa generosità non era senza calcolo. Taperahi propose ad Abaitara di cederli Ianapamoko in via definitiva, in cambio della

figlioletta di lui, Topehi, dell'età di circa otto anni; *Karijiraen taleko ehi nipoka*, «il capo vuole sposare mia figlia». Abaitara non era molto entusiasta perché Ianapamoko, inferma, non avrebbe potuto essere una valida compagna: «Neanche capace, diceva, di andare a prender l'acqua al fiume». Inoltre, il cambio sembrava troppo ineguale, fra un'adulta fisicamente menomata e una ragazzina sana e piena di promesse. Abaitara aveva altre pretese. Contro Topehi, egli avrebbe voluto avere la piccola Kupekahi, di appena due anni, sottolineando che era figlia di Takwame, membro come lui del clan takwatip, e sulla quale poteva esercitare il suo privilegio di zio uterino. Takwame stessa doveva essere ceduta, secondo questi piani, a un altro indigeno della stazione di Pimenta Bueno. L'equilibrio matrimoniale si sarebbe dunque parzialmente ristabilito, perché Takwame era da parte sua «fidanzato» della piccola Kupekahi e, una volta compiute tutte queste transazioni, Taperahi avrebbe perduto due donne su quattro, ma, con Topehi, ne avrebbe riguadagnata una terza.

Quale sia stato il risultato di queste discussioni lo ignoro; ma durante i quindici giorni di vita in comune, esse suscitarono tensioni fra i protagonisti, e la situazione divenne a volte inquietante. Abaitara teneva molto alla sua fidanzata di due anni che sembrava, sebbene egli avesse trenta o quarant'anni, essere una sposa secondo il suo cuore. Egli le faceva dei piccoli regali e quando la bambina sgambettava lungo il fiume, non si stancava di ammirare e di farmi ammirare le sue robuste piccole forme: che bella ragazza sarebbe stata fra dieci o dodici anni! Malgrado la sua lunga vedovanza, questa attesa non lo spaventava; è vero che contava su Ianapamoko per assicurare l'interim. Nelle tenere emozioni che la bambina gli ispirava si mescolavano innocentemente sogni erotici rivolti all'avvenire, un sentimento molto paterno della sua responsabilità verso il piccolo essere, e il cameratismo affettuoso d'un fratello maggiore per una sorellina che gli fosse nata tardi.

Un altro correttivo all'ineguaglianza nella ripartizione delle donne era dato dal levirato – l'eredità della vedova del fratello. Così Abaitara, contro la propria volontà, si era sposato con la moglie del suo fratello maggiore morto, avendo dovuto cedere agli ordini del padre e all'insistenza della donna che «gli girava continuamente intorno». Insieme al levirato, i tupi kawahib praticavano la poliandria fraterna di cui un esempio era offerto dalla piccola Penhana, magrolina e appena pubere, che si divideva fra suo marito Karamua e i suoi cognati Takwari e Walera; quest'ultimo soltanto fratello in classificazione degli altri due: «Egli presta (sua moglie) a suo fratello» poiché «il fratello non è geloso del fratello». Abitualmente i cognati e le cognate, pur senza evitarsi, mantengono un atteggiamento riservato. Quando una donna è prestata ce se ne accorge dal fatto che quel giorno una certa familiarità regna nei rapporti con suo cognato. Essi scherzano, ridono insieme e il cognato le dà da mangiare. Un giorno in cui Takwari aveva preso a prestito Penhana, egli faceva colazione vicino a me. Cominciando a mangiare chiese a suo fratello Takwari «di andare a chiamare Penhana perché venga a mangiare»; Penhana non aveva fame, avendo già fatto colazione con suo marito; tuttavia venne, accettò un boccone e se ne andò via subito. Analogamente Abaitara lasciò il mio focolare e portò il suo pasto presso Ianapamoko per mangiare con lei.

Il problema posto dalle prerogative del capo in materia coniugale veniva dunque risolto, presso i tupi kawahib, con una combinazione di poliginia e di poliandria. Solo poche settimane dopo aver preso congedo dai nambikwara, era impressionante

constatare fino a che punto dei gruppi geograficamente molto vicini potevano dare soluzioni così diverse a problemi identici. Perché anche presso i nambikwara, come abbiamo visto, il capo ha un privilegio poligamo da cui risulta lo stesso squilibrio fra il numero dei giovani e quello delle spose disponibili. Ma invece di ricorrere come i tupi kawahib alla poliandria, i nambikwara permettevano agli adolescenti la pratica dell'omosessualità. I tupi kawahib si riferiscono a tali usi con delle ingiurie e li condannano. Però, come osservava maliziosamente Léry sul conto dei loro antenati: «Poiché qualche volta, litigando si chiamavano l'un l'altro *tyvire* (i tupi kawahib dicevano quasi lo stesso: *teukuruva*) cioè cattivo soggetto, si può congetturare (ma non voglio affermare niente) che quell'abominevole peccato veniva commesso anche fra loro».

Presso i tupi kawahib il comando della tribù era oggetto di una organizzazione complessa alla quale il nostro villaggio rimaneva simbolicamente attaccato, un po' come in quelle piccole corti decadute dove uno dei fedeli si costringe a sostenere il ruolo di ciambellano per salvare il prestigio della dignità regale. Tale sembrava Potien al fianco di Taperahi; la sua assiduità a servire il suo padrone, il rispetto che gli dimostrava, e la deferenza che conseguentemente avevano per lui gli altri membri del gruppo avrebbero potuto far credere che Taperahi comandasse ancora, come un tempo Abaitara, qualche migliaio di sudditi. A quel tempo nella corte si distinguevano almeno quattro gradi: il capo, le guardie del corpo, i sottufficiali e i gregari. Il capo aveva diritto di vita e di morte. Come nel XVI secolo, il processo normale di esecuzione era ancora l'annegamento, di cui s'incaricavano gli ufficiali inferiori. Ma il capo si prendeva anche cura della sua gente; e conduceva le trattative con gli stranieri con una certa presenza di spirito, come dovevo poi constatare.

Possedevo una grande marmitta di alluminio che ci serviva per cuocere il riso. Una mattina Taperahi, accompagnato da Abaitara come interprete, venne a chiedermi questa marmitta; in cambio si impegnava di tenerla a nostra disposizione sempre piena di *cahouin*, durante tutto il tempo che avremmo passato insieme. Cercai di spiegare che quell'utensile ci era indispensabile, ma mentre Abaitara traduceva, notai con sorpresa che il viso di Taperahi continuava a essere atteggiato a un aperto sorriso, come se le mie parole rispondessero a tutti i suoi desideri. E infatti, quando Abaitara ebbe finito l'esposizione delle ragioni che io davo al mio rifiuto, Taperahi, sempre ilare, afferrò la marmitta e l'aggiunse senz'altro al suo materiale. Non potevo far altro che piegarli. Del resto, fedele alla sua promessa, Taperahi mi fornì per una settimana un *cahouin* di lusso, composto di un miscuglio di mais e di *tacari*; ne feci un consumo enorme, limitato solo dal pensiero di risparmiare le ghiandole salivari delle tre bambine. L'incidente ricordava un passaggio di Yves d'Évreux: «Se qualcuno di essi desidera avere qualcosa che appartiene al suo simile, gli dice francamente la sua volontà: e bisogna che la cosa sia ben cara a colui che la possiede se non gliela si dà immediatamente, a patto tuttavia che se il richiedente ha qualcosa che il donatore desidera, egli potrà ottenerla ogni volta che vorrà».

I tupi kawahib hanno del ruolo del loro capo una concezione molto diversa da quella dei nambikwara. Quando si insiste per avere spiegazioni su questo punto, essi dicono: «Il capo è sempre felice». Lo straordinario dinamismo che Taperahi dimostrava in ogni occasione era il miglior commento a questa formula; ciò nonostante essa non si spiega solamente con capacità individuali perché, al contrario

di quel che avviene presso i nambikwara, il comando della tribù fra i tupi kawahib è ereditario in linea maschile: Pwereza sarebbe stato dunque il successore di suo padre; ma Pwereza pareva più giovane di suo fratello Kamini, e ho raccolto infatti altri indizi della possibile precedenza di un cadetto sul primogenito. In passato, uno dei compiti del capo era quello di dare delle feste di cui lo si chiamava «padrone» o «proprietario». Uomini e donne si coprivano il corpo di pittura (specialmente mediante il sugo violetto d'una foglia non identificata che serviva anche a dipingere le stoviglie) e si riunivano per danzare con canti e musiche; accompagnavano la danza quattro o cinque grandi clarinetti, di tronchi di bambù lunghi un metro e venti, alla sommità dei quali una piccola canna munita di una linguetta intagliata di lato era assicurata nell'interno per mezzo di un tampone di fibre. Il «padrone della festa» ordinava che gli uomini si esibissero portando sulle spalle un flautista, competizione questa che ricorda il trasporto del *mariddo* presso i bororo e le corse coi tronchi d'albero dei gé.

Gli inviti erano diramati in anticipo affinché i partecipanti avessero il tempo di accumulare e di arrostiti piccoli animali, come topi, scimmie, scoiattoli, che poi portavano infilati attorno al collo. Il gioco della ruota divideva il villaggio in due campi: i più giovani e i più anziani. Le squadre si raggruppavano all'estremità ovest d'un terreno circolare, mentre due lanciatori, appartenenti a ciascun campo, prendevano rispettivamente posizione a nord e a sud. Essi si lanciavano, facendolo rotolare, una specie di cerchio pieno formato da una sezione di tronco. Nel momento in cui questo bersaglio passava davanti ai tiratori, questi cercavano di colpirlo con una freccia. Per ogni colpo a segno il vincitore si impadroniva di una freccia dell'avversario. Questo gioco ha delle analogie sorprendenti nell'America del Nord.

Si tirava infine al bersaglio su di un fantoccio, e non senza rischio, perché colui, la cui freccia si fosse conficcata nel palo di sostegno del medesimo, era destinato a una sorte fatale di origine magica, e lo stesso valeva per coloro che avessero avuto l'audacia di scolpire un fantoccio di legno a forma umana, invece che un pupazzo di paglia a forma di scimmia.

Così trascorrevano i giorni, raccogliendo le briciole di una cultura che aveva affascinato l'Europa e che sulla riva destra dell'alto Machado stava forse per sparire al tempo della mia partenza: mentre mettevo piede nell'imbarcazione ritornata da Urupa, il 7 novembre 1938, gli indigeni prendevano la direzione di Pimenta Bueno per riunirsi ai compagni e alla famiglia di Abaitara.

Eppure, verso la fine di questa liquidazione melanconica dell'attivo di una cultura morente, una sorpresa mi era riservata. Fu al principio della notte, quando ognuno approfittava delle ultime luci del fuoco dell'accampamento per prepararsi al sonno. Il capo Taperahi, già disteso nella sua amaca, a un tratto cominciò a cantare con una voce lontana ed esitante che sembrava appena appartenergli. Immediatamente due uomini, Walera e Kamini, vennero a rannicchiarsi ai suoi piedi, mentre un fremito di eccitazione attraversava il piccolo gruppo. Walera lanciò qualche richiamo; il canto del capo si fece più distinto, la sua voce si affermò. E di colpo capii a che cosa stavo assistendo: Taperahi era in procinto di recitare una scena teatrale o meglio ancora un'operetta, con misto di canto e di testo parlato. Lui solo impersonava una dozzina di ruoli, ma ciascuno si poteva distinguere per il tono di voce speciale, penetrante, in falsetto, gutturale, da bordone; e per il particolare tema musicale che costituiva un

vero *leitmotiv*. Le melodie erano stranamente simili al canto gregoriano. Dopo la «Sagra della primavera» evocata dai flauti nambikwara, credevo di ascoltare una versione esotica delle Nozze.

Con l'aiuto di Abaitara – talmente interessato alla rappresentazione che era difficile strappargli delle spiegazioni – potei farmi una vaga idea del soggetto. Si trattava di una farsa in cui l'eroe era l'uccello *japim* (oriolo dal piumaggio nero e giallo il cui canto modulato dà l'illusione della voce umana); interlocutori erano altri animali: la tartaruga, il falco, il formichiere, il tapiro, il leopardo ecc.; e degli oggetti: il bastone, il pestello, l'arco; infine degli spiriti, come il fantasma Maira. Ciascuno si esprimeva con uno stile così conforme alla sua natura che riuscii subito a identificarli da solo. L'intreccio si svolgeva intorno alle avventure del *japim*, che minacciato dapprima dagli altri animali li corbellava in diverse maniere e finiva per trionfarne. La rappresentazione che fu ripetuta (o continuata?) per due notti consecutive, durò ogni volta circa quattro ore. A momenti, Taperahi sembrava invaso dall'ispirazione, parlava e cantava fluentemente; da ogni parte scoppiavano risate. In altri sembrava esaurito, la sua voce si affievoliva, provava diversi temi senza fissarsi su nessuno. Allora uno dei recitanti, o tutti e due insieme, venivano in suo aiuto, sia rinnovando i loro richiami che davano una tregua all'attore principale, sia proponendogli un tema musicale, sia infine sostenendo temporaneamente una delle parti, talché, a volte, si assisteva a un vero dialogo. Rimesso così in carreggiata, Taperahi ripartiva con una nuova ispirazione.

A mano a mano che avanzava la notte si capiva che questa creazione poetica coincideva con una perdita di coscienza e che l'attore era stato sopraffatto dai suoi personaggi. Le sue diverse voci gli divenivano estranee, ognuna acquistava una natura così decisa che era difficile credere che appartenessero allo stesso individuo. Alla fine della seconda serata Taperahi, sempre cantando, si alzò a un tratto dalla sua amaca e si mise a vagare incoerentemente reclamando del *cahouin*; era stato «preso dallo spirito»; all'improvviso impugnò un coltello e si precipitò su Kunhatsin, la sua moglie principale, che riuscì a stento a sfuggirgli nascondendosi nella foresta, mentre gli altri uomini lo calmarono e lo obbligavano a raggiungere la sua amaca, dove subito si addormentò. L'indomani tutto era tornato normale.

35. Amazzonia

Arrivando ad Urupa dove comincia la navigazione a motore, trovai i miei compagni sistemati in una spaziosa capanna di paglia costruita su palafitte e divisa in più ambienti con tramezzi. Non avevamo nulla da fare, se non vendere i resti del nostro materiale alla gente locale o scambiarli con polli, uova o latte – poiché c'era anche qualche mucca – vivere pigramente e recuperare le nostre forze, aspettando che il fiume ingrossato dalle piogge permettesse alla prima barca della stagione di risalire fin là, il che avrebbe richiesto non meno di tre settimane. Ogni mattina, sciogliendo nel latte un po' della nostra riserva di cioccolato, passavamo il tempo della prima colazione a contemplare Vellard che estraeva qualche scheggia dalla mano di Emydio, il quale a poco a poco guariva. Questo spettacolo aveva qualche cosa di disgustoso e di affascinante; si accordava nel mio pensiero con quello della foresta, pieno di forme e di minacce. Mi misi a disegnare, prendendo la mia mano sinistra per modello, paesaggi composti da mani emergenti da corpi contorti e intricati di liane. Dopo una dozzina di schizzi quasi tutti scomparsi durante la guerra – in quale granaio tedesco sono oggi andati a finire? – mi sentii sollevato e tornai all'osservazione delle cose e della gente.

Dopo Urupa fino al Rio Madeira le stazioni della linea telegrafica sono collegate ai villaggetti dei cercatori di caucciù i quali danno luogo a uno sporadico popolamento delle rive. Questi villaggi sono meno assurdi di quelli sull'altopiano, e il genere di vita che vi si conduce comincia a uscire fuori dall'incubo. O almeno, questo si diversifica e prende colore dalle risorse locali. Si vedono orti di cocomeri, neve tiepida e rosata dei tropici; e, nei cortili, tartarughe che assicurano alla famiglia l'equivalente del pollo domenicale. Nei giorni di festa, questa appare anche sotto forma di *gallinha em molho pardo* (gallina in salsa bruna) e si completa con un *bolo podre* (letteralmente: dolce marcito), di un *cha de burro* (tisana d'asino, cioè mais al latte) e di *baba de moça* (saliva di giovinetta: formaggio bianco spruzzato di miele). Il succo velenoso della manioca, fermentato per settimane con droghe, fornisce una salsa potente e vellutata. È l'abbondanza: *Aqui so falta o que não tem*, qui non manca che quello che non c'è.

Tutti questi cibi sono «colossi» di delizie, poiché il linguaggio amazzoniano si compiace dei superlativi. Generalmente, un rimedio o un dolce sono buoni, o cattivi «come il diavolo»; una cascata d'acqua è «vertiginosa», un capo di selvaggina «un mostro» e una situazione «abissale». La conversazione offre un gustoso campionario

di deformazioni paesane: così l'inversione dei fonemi: *percisa per precisa; prefeitamente per perfettamente; Tribucio per Tiburcio*. Essa è inframmezzata anche da lunghi silenzi, rotti soltanto da solenni interiezioni: *Sim Senhor!* o *Disparate!* che si collegano a ogni specie di pensieri confusi e oscuri come la foresta.

Di quando in quando, commercianti ambulanti, *regatão* o *mascate* – per lo più siriani o libanesi – arrivano in piroga dopo settimane di viaggio, portando medicinali e vecchi giornali ugualmente deteriorati dall'umidità. Uno di questi ultimi, abbandonato nella capanna di un cercatore di caucciù, mi informò con quattro mesi di ritardo degli accordi di Monaco e della mobilitazione. Anche le fantasie dei forestieri sono più ricche di quelle degli abitanti della savana. Vi sono dei poeti, come quella famiglia in cui, chiamandosi il padre e la madre rispettivamente Sandoval e Maria, compongono i nomi dei figli partendo da questo gruppo di sillabe, e quindi: Valma, Valmaria, Valmarisa per le figlie; per i ragazzi invece: Sandomar e Marival; e nella generazione seguente: Valdomar e Valkimar. I pedanti chiamano i loro figli Newton e Aristotele e si dedicano alla degustazione di quei medicamenti così popolari in Amazzonia, che si chiamano: tintura preziosa, tonico orientale, specifico Gordona, pillole di Bristol, acqua inglese e balsamo celeste. Quando non prendono, con fatali conseguenze, del bicloridrato di chinino invece del solfato di soda, essi raggiungono un tale grado di assuefazione che occorre loro un tubo intero di aspirina per calmare un mal di denti. Infatti, da un piccolo deposito notato sul corso inferiore del Machado, sembrava simbolicamente che in direzione a monte partissero in piroga soltanto due generi di merci, pietre tombali ed enteroclistmi.

Accanto a questa medicina «sapiente» ne esiste un'altra popolare che consiste in *resguardos*, proibizioni, e in *orações*, orazioni. Finché la donna è incinta non deve sottomettersi a nessuna proibizione alimentare. Dopo il parto e durante i primi otto giorni ha diritto a carne di gallina e di pernice. Fino al quarantesimo giorno, in più dei precedenti, mangia cervo e pesce (*pacu, piava, sardinha*). A partire dal quarantunesimo giorno può riprendere le relazioni sessuali e aggiungere al suo regime alimentare il cinghiale e il pesce detto «bianco». Per un anno restano proibiti: il tapiro, la tartaruga terrestre, il cervo rosso, il *mutum*, il pesce di «cuoio»: *jatutarama* e *curimata*. Il commento degli informatori dice così: «Per comandamento della legge di Dio, che risale al principio del mondo, la donna è purificata soltanto al quarantesimo giorno. Se questo non si osserva il risultato è triste. Dopo la mestruazione la donna è immonda, l'uomo che la frequenta diviene anch'esso immondo; questa la legge che Dio ha fatto per la donna. È una cosa molto delicata, la donna».

Ecco ora, ai confini della magia nera, la *Oração do sapo seco*, orazione del rospo secco, che si trova in un libro di commercio, il *Livro de São Cypriano*. Ci si procura un grosso rospo *cururu* o *sapo leiteiro*, lo si sotterra fino al collo un venerdì, gli si fanno inghiottire delle braci accese. Otto giorni dopo si può andare a cercarlo, esso è scomparso. Ma nello stesso luogo nasce un «arbusto a tre rami», di tre colori. Il ramo bianco è per l'amore, il rosso per la disperazione, il nero per il lutto. Il nome della preghiera deriva dal fatto che il rospo si dissecca e quindi neanche l'avvoltoio può mangiarlo. Si coglie il ramo che corrisponde all'intenzione dell'officiante e lo si tiene nascosto a tutti: *é cousa muita occulta*. La preghiera si pronuncia al seppellimento del rospo:

*Io ti seppellisco sotto un palmo di terra, là sotto,
ti tengo sotto i piedi finché è possibile;
tu devi liberarmi da tutti i pericoli;
io ti libererò solo quando avrò compiuto la mia missione,
sotto l'invocazione di santo Amaro si troverà il mio protettore;
le onde del mare saranno la mia liberazione,
nella polvere della terra sarà il mio riposo;
angeli che mi guardate accompagnatemi sempre
e Satana non avrà più la forza di afferrarmi;
quando sarà l'ora, a mezzogiorno esatto,
questa preghiera sarà ascoltata;
sant' Amaro, tu e i padroni supremi degli animali crudeli
sarà mio protettore Mariterra (?)
Amen.*

Si pratica anche l'*Oração da fava*, della fava, e l'*Oração do morcego*, del pipistrello.

Nelle vicinanze dei fiumi navigabili con piccole imbarcazioni a motore, cioè là dove la civiltà rappresentata da Manaus non è più un ricordo per tre quarti cancellato, ma una realtà con la quale è possibile riprendere contatto due o tre volte forse nel corso di un'esistenza, si incontrano i fanatici e gli inventori. Tale era quell'ufficiale postale che, per lui, per sua moglie e i suoi due figli, dà inizio tutto solo, in piena foresta, a coltivazioni gigantesche, fabbrica fonografi e botti per acquavite, ma contro cui il destino si accanisce. Il suo cavallo tutte le notti è assalito dai pipistrelli vampiri. Gli fa allora una copertura con dei teli da tenda, ma il cavallo la lacerava contro i rami; prova allora a spalarlo di peperone rosso, poi di solfato di rame, ma i vampiri «asciugano tutto con le loro ali» e continuano a succhiare il sangue del povero animale. Il solo rimedio efficace fu di mascherare il cavallo da cinghiale, con quattro pelli ritagliate e cucite. La sua immaginazione sempre viva lo aiuta a dimenticare una grande delusione: la visita a Manaus durante la quale tutte le sue economie si volatilizzano fra medici che lo sfruttano, l'albergo che l'affama e i suoi figli che vuotano i magazzini con la complicità dei bottegai.

Sarebbe bello poter parlare più a lungo di questi pietosi personaggi della vita amazzonica, nutriti di eccentricità e di disperazione. Eroi o santi come Rondon e i suoi compagni che spargono sulla carta dei territori inesplorati nomi del calendario positivista, e alcuni dei quali si lasciarono massacrare piuttosto che reagire agli attacchi degli indiani. Teste calde che corrono in fondo ai boschi a strani appuntamenti con tribù note a loro soli, di cui saccheggiano gli umili raccolti prima di riceverne una freccia. Sognatori che edificano in qualche remota vallata un effimero impero. Maniaci che svolgono nella solitudine il genere di attività che valse ad altri dei vicereami. Vittime, infine, di questa ebbrezza alimentata da uomini più potenti di loro, e di cui, sul Rio Machado, ai limiti delle foreste occupate dai mundé e dai tupi kawahib, i cercatori di avventure illustrano il bizzarro destino.

Trascrivo qui un racconto goffo ma non privo di grandezza, ritagliato un giorno da un giornale amazzonico.

Estratto da *A Pena Evangelica* (1938):

Nel 1920 il prezzo del caucciù precipitò e il grande capo (colonnello Raymundo Pereira Brasil) abbandonò i *seringaes* che qui, lungo l'Igarapé São Thomé, erano ancora vergini o pressappoco. Il tempo passava. Da quando avevo lasciato le terre del colonnello Brasil, il

mio animo adolescente aveva conservato, scolpito in caratteri indelebili, il ricordo di quelle fertili foreste. Mi svegliai dall'apatia in cui ci aveva sommersi la caduta improvvisa del caucciù e io, che ero già ben allenato e abituato alla *Bertholletia Excelsa*, mi ricordai tutto a un tratto dei *castanhaes* che vedevo a S. Thomé.

Al Grand Hotel di Belem do Para incontrai un giorno il mio vecchio padrone, il col. Brasil. Egli mostrava ancora le tracce della sua antica ricchezza. Gli chiesi il permesso di andare a lavorare nei suoi castagneti, ed egli con benevolenza me ne diede l'autorizzazione; mi parlò e disse: «Là tutto è in abbandono; è molto lontano e non c'è più nessuno laggiù, tranne i pochi disgraziati che non sono riusciti a scappare. Non so come vivano e non m'interessa. Puoi andarci».

Riunii le mie poche risorse, chiesi l'*avição* (si chiama così la merce presa a credito) alle case J. Adonias, Adelmo G. Bastos e Gonaçalves Pereira e C., acquistai un biglietto sul vapore del Rio delle Amazzoni e presi la direzione di Tapajoz. A Itaituba ci incontrammo: Rufino Monte Palma, Melentino Telles de Mendonça e io. Ciascuno di noi aveva con sé cinquanta uomini. Ci associammo e riuscimmo. Arrivammo presto all'imbocco dell'Igarapé São Thomé. Là trovammo tutta una popolazione abbandonata e triste: vecchi abbruttiti, donne quasi nude, bambini anchilosati e paurosi. Costruiti i ripari, quando ogni cosa fu pronta, riunii il mio personale e a tutti, come se fosse una famiglia, dissi: «Ecco la *boia* per ciascuno – cartucce, sale, farina. Nella mia capanna non c'è né orologio né calendario; il lavoro comincia quando possiamo distinguere il contorno delle nostre mani callose, e l'ora del riposo viene con la notte che Dio ci ha dato. Quelli che non sono d'accordo non avranno da mangiare; dovranno contentarsi delle noci di palma e del sale di gemme dell'*anaja* dalla grossa testa (dalle gemme di questa palma si estrae, facendole bollire, un residuo amaro e salato). Noi abbiamo provviste per sessanta giorni e dobbiamo metterle a profitto; non possiamo perdere nemmeno un'ora di questo tempo prezioso». I miei soci seguirono il mio esempio e sessanta giorni dopo avevamo millequattrocentoventi barili (ogni barile contiene circa centotrenta litri) di castagne. Caricammo le piroghe e discendemmo con l'equipaggio necessario fino a Itaituba. Io rimasi con Rufino Monte Palma e il resto degli uomini per prendere il battello *Samtelmo* che si fece aspettare ben quindici giorni. Arrivati al porto di Pimental ci imbarcammo con le castagne e tutto il resto sul *Sertanejo* e a Belem vendemmo le castagne a 47,500 milréis l'ettolitro (2,30 dollari); disgraziatamente perdemmo quattro uomini in viaggio. Non tornammo mai più indietro. Ma oggi, con i prezzi che vanno fino a duecento milréis per ettolitro, i più alti che siano mai stati raggiunti, come risulta da documenti in mio possesso, nella stagione 1936-37, quali vantaggi non ci promette il lavoro della castagna – sicuro e positivo – a differenza del diamante sotterraneo e delle sue eterne incognite? Ecco, amici cuiabanos, come si lavorano le castagne di Para nello stato del Mato Grosso.

E ancora quelli, in sessanta giorni, avevano guadagnato per centocinquanta o centosessanta persone un totale equivalente a tremilacinquecento dollari. Ma che dire dei cercatori di caucciù alla cui agonia potevo assistere nelle mie ultime settimane di soggiorno?

36. Seringal

Le due principali specie di alberi da lattice, *hevea* e *castilloa*, sono chiamate nel linguaggio locale rispettivamente *seringa* e *caucha*; la prima è anche la più importante; essa non cresce che lungo i fiumi, le cui rive costituiscono un dominio imprecisato, concesso per una vaga autorizzazione del governo non a dei proprietari ma a dei «padroni»; questi *patrões de seringal* sono gestori di un deposito di viveri e di provviste diverse, sia in proprio, sia, più generalmente, come concessionari di un imprenditore o di una piccola compagnia di trasporti fluviali che possiede il monopolio della navigazione sul corso e sugli affluenti di un fiume. Il cercatore di caucciù è prima di tutto, nel pieno senso della parola, un «cliente» e si definisce *freguez*, cliente del magazzino della zona in cui si stabilisce, presso il quale s'impegna ad acquistare tutte le sue merci, cioè l'*aviação* (niente a che vedere con l'aviazione), e al quale venderà tutto il suo raccolto riscuotendo un anticipo sui suoi strumenti di lavoro e una stagione di viveri, segnata immediatamente a suo debito, e infine contro la concessione di un'area chiamata *collocação*; un complesso di sentieri circolari, le *estradas*, che mettono capo alla capanna costruita sulla riva e collegano a essa i principali alberi produttori già segnalati nella foresta da altri impiegati del «padrone»: il *matteiro* e l'*ajudante*.

Ogni mattina di buon'ora (perché conviene, dicono, lavorare nell'oscurità) il *seringueiro* percorre una delle sue strade, armato della *faca* che è un coltello ricurvo, e della *coronga*, lampada che porta fissata al suo cappello, alla maniera dei minatori. Egli incide le *seringas* secondo una tecnica delicata, detta a bandiera o a spina di pesce, poiché l'albero mal tagliato rischia sia di restare secco e sia di esaurirsi.

Verso le 10 del mattino, da centocinquanta a centottanta alberi sono stati lavorati; dopo aver fatto colazione, il *seringueiro* ritorna sulla sua strada e raccoglie il lattice colato durante la mattina in coppe di zinco fissate al tronco, il cui contenuto versa in un sacco che ha fatto lui stesso con del grosso cotone impregnato di caucciù. Al ritorno, verso le 5 di sera, comincia la terza fase, cioè l'ingrassaggio della massa di caucciù in via di formazione: il «latte» viene lentamente incorporato alla massa infilata in un bastone trasversale e sospesa al di sopra di un fuoco. Il fumo lo coagula in strati sottili che vengono livellati facendo lentamente girare la palla attorno al suo asse. Essa si considera finita quando raggiunge un peso standard che oscilla fra i trenta e i settanta chili, secondo la regione. La confezione di una palla può richiedere

diverse settimane quando gli alberi sono stanchi. Le palle (di cui esistono diverse qualità secondo la varietà di lattice e la tecnica di fabbricazione) vengono deposte lungo il fiume dove il «padrone» ogni anno si reca a raccoglierle per ammucciarle poi nel suo deposito, facendo delle *peles de borracha*, pelli di caucciù, che legate insieme come zattere sono destinate a essere smontate a ogni cascata e pazientemente rimontate più a valle, fino all’arrivo a Manaus o a Belem.

Così dunque, per semplificare una situazione spesso complessa, il *seringueiro* dipende dal padrone; il padrone dalla compagnia di navigazione che controlla le vie principali. Questo sistema è una conseguenza del crollo dei prezzi che si è verificato a partire dal 1910, quando il caucciù delle piantagioni dell’Asia è venuto a mettersi in concorrenza col prodotto brasiliano. Mentre lo sfruttamento propriamente detto perdeva il suo interesse, salvo che per i bisognosi, il trasporto fluviale rimaneva tanto più remunerativo in quanto la merce venduta sul *seringal* viene pagata pressappoco quattro volte il suo prezzo di mercato.

I più potenti abbandonarono il caucciù per riservarsi il nolo che dava loro il controllo del sistema senza il rischio, poiché il *patrão* è doppiamente alla mercé del trasportatore, sia che questo decida di aumentare le tariffe, sia che rifiuti di rifornire il suo cliente. Perché un padrone il cui magazzino è vuoto perde i suoi clienti: essi fuggono senza pagare i loro debiti, oppure muoiono sul posto, di fame.

Il padrone è nelle mani del trasportatore; il cliente è in quelle del padrone. Nel 1938, il caucciù valeva meno di cinquanta volte il suo prezzo alla fine del grande boom; malgrado un aumento temporaneo dei prezzi durante l’ultima guerra mondiale, la situazione oggi non è più brillante. Secondo le annate, il raccolto di un uomo sul Machado varia fra duecento e milleduecento chili. Nell’ipotesi più favorevole il suo salario gli permetteva di acquistare, nel 1938, la metà circa della quantità della merce di base: riso, fagioli neri, carne secca, sale, pallottole per il fucile, petrolio e cotonate, che costituiscono il minimo indispensabile per la sua vita. La differenza è colmata grazie alla caccia da un lato, dall’altro per l’indebitamento che, iniziato da prima ancora dell’installazione, si accresce per lo più fino alla morte.

Non è inutile trascrivere qui il bilancio mensile di una famiglia di quattro persone, com’era stabilito nel 1938. Le variazioni di prezzo di un chilo di riso permetteranno se si vuole di ridurlo al valore oro:

	Prezzo unitario in milréis	Prezzo globale in milréis
4 kg grassi da cucina	10,5	42
5 kg zucchero	4	22,5
2 kg caffè	5	15
1 l petrolio	5	5
4 sbarre di sapone	3	12
3 kg sale (per salare la caccia)	3	9
20 pallottole, cal. 44	1,2	24
4 libbre tabacco	8,5	34
5 blocchetti carta da sigarette	1,2	6

10 scatole fiammiferi	0,5	5
100 gr di pepe (per la conservazione)	3	3
2 teste d'aglio	1,5	3
4 scatole latte condensato (p. nutrimento)	5	20
5 kg riso	3,5	17,5
30 l farina di manioca	2,5	75
6 kg xarque (carne cocca)	8	48
TOTALE		251

Bisogna aggiungere, in un bilancio annuale, le cotonate di cui un taglio costava, nel 1938, da trenta a centoventi milréis; le scarpe, da quaranta a sessanta milréis al paio; il cappello, da cinquanta a sessanta milréis, infine gli aghi, i bottoni e il filo, e i medicinali il cui consumo è enorme. A titolo di indicazione, la compressa di chinino (ce ne vorrebbe una al giorno per ogni componente la famiglia) o d'aspirina costa 1 milréis. Ricordiamo che nella stessa epoca, sul Machado, una bellissima «stagione» (la raccolta del caucciù dura da aprile a settembre, essendo la foresta impraticabile durante le piogge) rende duemilaquattrocento milréis (la *fin*a si vendeva a Manaus, nel 1936, all'incirca quattro milréis al chilo, di cui il produttore riceve la metà). Se il *seringueiro* non ha figli piccoli, se non mangia altro che la sua cacciagione e la farina della manioca che egli coltiva e macina da sé oltre al suo lavoro stagionale, il suo bilancio alimentare minimo assorbe per sé solo questa rendita eccezionale.

Che lavori in proprio o no, il padrone vive nel terrore della bancarotta, e questa è in agguato se i suoi clienti spariscono senza aver rimborsato gli anticipi. Perciò il suo contropadrone, armato, veglia sul fiume. Pochi giorni dopo aver lasciato i tupi kawahib, uno strano incontro sul fiume resterà nella mia memoria come l'immagine stessa del *seringal*. Trascrivo dal mio giornale di viaggio alla data del 3 dicembre 1938: «Verso le 10, tempo grigio e molle. In senso inverso alle nostre piroghe, una piccola *montaria* guidata da un uomo magro, più sua moglie – grossa mulatta dai capelli crespi – e un ragazzo di circa dieci anni. Sono stanchissimi e la donna finisce le sue frasi in lacrime. Ritornano da una spedizione di sei giorni sul Machadinho, undici *cachoeiras* (cascate) di cui una, Jaburo, con *varação por terra* (trasporto dell'imbarcazione) alla ricerca di uno dei loro *freguezes* fuggito con la sua compagna, portandosi via una piroga e gli accessori, dopo essersi fornito di *aviação* e aver lasciato un biglietto dicendo che *a mercadoria é muito cara e não tem coragem pagar a conta* (la merce è troppo cara e non ha il coraggio di pagare il conto). Gli impiegati di compare Gaetano, schiacciati dalla loro responsabilità, sono partiti alla ricerca del fuggitivo per acchiapparlo e rimetterlo nelle mani del padrone; essi hanno un *rifle*. *Rifle* è il nome che si dà alla carabina – generalmente una Winchester calibro 44 – che serve per la caccia ed eventualmente ad altri usi.

Qualche settimana dopo rilevai il testo del seguente affisso, alla porta del magazzino della *Calama Limitada* posto alla confluenza del Machado col Madeira:

LO STRAORDINARIO ARTICOLO DI LUSO
contenente grasso, burro e latte;

sarà venduto a credito solamente
per ordine speciale del padrone.
In caso contrario
sarà soltanto venduto a vista!
Denaro o altro articolo equivalente.

E, subito sotto, quest'altro affisso:

IL CAPELLO LISCIO
Anche per le persone di colore!
Per quanto crespi e ondulati siano i capelli,
anche per le persone di colore,
diventano lisci con l'uso continuato
della nuovissima preparazione
ALISANTE
In vendita alla Grande Bottiglia
Via Uruguayana, Manaus.

Effettivamente, l'abitudine alla malattia e alla miseria è così grande che la vita del *seringal* non è sempre sinistra. Senza dubbio erano lontani i tempi in cui gli alti prezzi del caucciù avevano permesso di costruire, alle confluenze, alberghi di tavole, rumorose bische dove i *seringueiros* perdevano in una notte la fortuna accumulata da anni e se ne andavano la mattina per ricominciare tutto da capo, sollecitando l'*aviacão* di un *patrão* compiacente. Ho visto uno di questi luoghi, oggi in rovina, ancora conosciuto col nome di Vaticano, e che ricorda gli splendori scomparsi. La domenica allora ci si andava vestiti di un pigiama di seta a righe, cappello floscio e scarpe di vernice, per ascoltare delle virtuose che eseguivano «a solo» di arie differenti, a colpi di revolver di diverso calibro. Nessuno può più acquistare dei pigiami di lusso nel *seringal*. Ma un fascino equivoco continua a esserci, per via di queste giovani donne che conducono un'esistenza incerta di concubinage con i *seringueiros*. Questo si chiama *casar na igreja verde*, sposarsi nella chiesa verde. Il gruppo di donne, cioè la *mulherada*, si quota a volte per organizzare un ballo, versando ciascuna cinque milréis, o il caffè, o lo zucchero, o prestando la loro baracca più grande delle altre, o la loro lanterna rifornita per la notte. Esse arrivano in vesti leggere, truccate e pettinate, ed entrando baciano la mano dei padroni di casa. Ma il trucco è più per dare l'apparenza della salute che l'illusione della bellezza. Sotto il rossetto e la cipria dissimulano il vaiolo, la tisi e il paludismo. Esse sono venute, in scarpe a tacco alto, dal *barracão* del *seringueiro* dove sono alloggiate con l'«uomo», cenciose e scapigliate per tutto il resto dell'anno, questa sera brillantissime; ma hanno dovuto attraversare in abito da ballo due o tre chilometri nel fango per i sentieri della foresta. E per adornarsi, si sono lavate negli *igarapé* (ruscelli) sordidi, e vestite di notte sotto la pioggia, perché ha piovuto tutta la giornata. Il contrasto è impressionante fra queste fragili apparenze di civiltà e la realtà mostruosa che attende alla porta.

I vestiti sgraziatamente tagliati mettono in rilievo forme tipicamente indiane: seni molto alti e situati quasi sotto le ascelle, schiacciati dalla tensione della stoffa che deve contenere un ventre prominente; braccia piccole e gambe magre di linea graziosa; attaccature molto fini. L'uomo, in calzoncini di tela bianca, grosse scarpe e

giacca da pigiama, viene a invitare la sua compagna. (Come si è detto prima, queste donne non sono sposate. Sono delle *companheiras*, a volte *amaziadas*, cioè impegnate, a volte *desocupadas*, cioè disoccupate, disponibili.) Egli la conduce per mano fino al centro della *palanque* di paglia di *babassu*, illuminata da una rumorosa lampada a petrolio, il *pharol*. Si esita qualche secondo per aspettare che il ritmo sia ben scandito dalla *caracacha*, la scatola di chiodi agitata da un ballerino al momento senza compagna e si parte: 1, 2-3; 1, 2-3 ecc. I piedi strisciano sul pavimento montato su palafitte, che risuona di quello sfregamento.

Si ballano danze di un'altra epoca. Soprattutto la *desfeitera*, composta di ritornelli fra l'uno e l'altro dei quali la musica della fisarmonica (che a volte accompagna il *violão* e il *cavaquinho*) si ferma per permettere a tutti i cavalieri di improvvisare a turno un distico pieno di sottintesi canzonatori o amorosi, ai quali le dame devono, a loro volta, rispondere sullo stesso tono, non senza difficoltà del resto, perché esse sono confuse, *com vergonha*; le une si schermiscono arrossendo, le altre buttano giù alla svelta un versetto incomprensibile, come bambine che recitano la lezione. Ecco quello che fu, una sera a Urupa, improvvisato per noi:

*Um é medico, outro professor, outro fiscal do Museu,
Escalhe entr'os três qual é o seu.*

(Uno è medico, l'altro professore, l'altro ispettore del Museo;
Scegli fra i tre quale sarà il tuo.)

Fortunatamente la povera ragazza a cui era destinato non seppe che rispondere.

Quando il ballo dura parecchi giorni, le donne cambiano vestito ogni sera.

Dopo i nambikwara che avevo lasciato all'età della pietra, non certo al secolo XVI mi avevano riportato i tupi kawahib, ma certamente non oltre il XVIII, così come lo si può immaginare nei piccoli porti delle Antille o sulla costa. Avevo attraversato un continente. Ma la fine del mio viaggio ormai prossima mi era evidente soprattutto per questo ritorno dal fondo dei tempi.

NONA PARTE

Il ritorno

37. L'apoteosi di Augusto

Una tappa del viaggio era stata particolarmente scoraggiante: quella di Campos Novos. Separato dai miei compagni dall'epidemia che li immobilizzava ottanta chilometri indietro, non potevo far altro che aspettarli, al margine dell'accampamento dove una dozzina di persone moriva di malaria, di leishmaniosi, di anchilostomiasi e soprattutto di fame. Prima di mettersi al lavoro, la donna pareggi che avevo ingaggiato per farmi il bucato esigeva, non solo il sapone, ma un pasto; senza il quale, spiegava, non avrebbe avuto abbastanza forza per lavorare, il che era vero: quella gente aveva perduto la capacità di vivere. Troppo deboli e troppo malati per lottare, essi s'ingegnavano di ridurre la loro attività e i loro bisogni, rifugiandosi in uno stato di torpore che avrebbe richiesto loro un minimo di dispendio fisico, attenuando nello stesso tempo la coscienza della loro miseria.

A questo clima deprimente gli indiani contribuivano in un altro modo. Le due bande nemiche che si erano incontrate a Campos Novos, sempre sul punto di venire alle mani, non nutrivano sentimenti più teneri nei miei riguardi. Dovevo sempre stare all'erta e il lavoro etnografico era praticamente impossibile. Già in condizioni normali, la ricerca sul terreno si rivela durissima: bisogna alzarsi all'alba, restare svegli finché l'ultimo indigeno non si era addormentato e anche, a volte, spiare il suo sonno; fare il possibile per passare inosservato essendo sempre presente; tutto vedere, tutto ricordare, tutto notare, fare uso di una indiscrezione umiliante, mendicare le informazioni da un moccioso, tenersi pronto per approfittare di un istante di compiacenza o di trascuratezza; oppure per giorni interi saper frenare ogni curiosità e appartarsi nella riservatezza imposta da un cambiamento di umore della tribù. Praticando questo mestiere il ricercatore si arrovela; ha dunque veramente abbandonato il suo centro, i suoi amici, le sue abitudini, sperperato somme e sforzi così ingenti, compromesso la sua salute, per questo solo risultato: far perdonare la propria presenza a qualche dozzina di disgraziati, condannati a una estinzione vicina, occupati principalmente a spidocchiarsi e a dormire, e dai capricci dei quali dipende il fallimento o il successo della propria impresa? Quando le disposizioni degli indigeni sono decisamente cattive, come nel caso di Campos Novos, la situazione peggiora: gli indiani si rifiutano persino di mostrarsi; senza preavviso spariscono tutta una giornata per andarsene a caccia o per qualche spedizione di raccolta. Nella speranza di ritrovare un contatto così duramente guadagnato, aspettiamo, passeggiamo, giriamo a

vuoto; rileggiamo le vecchie note, le ricopiamo, le interpretiamo, oppure ancora ci imponiamo un compito minuzioso e vano, vera caricatura del mestiere, come quello di misurare la distanza tra i focolari e catalogare uno per uno i rami adoperati per la costruzione delle capanne deserte.

Soprattutto ci si domanda: che cosa siamo venuti a fare qui? Con quale speranza? A quale fine? Che cosa è realmente un'inchiesta etnografica? L'esercizio normale di una professione come le altre, con l'unica differenza che lo studio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri? O la conseguenza di una scelta più radicale che implica una discussione del sistema nel quale siamo nati e cresciuti? Avevo lasciato la Francia da quasi cinque anni, avevo abbandonato la mia carriera universitaria; durante questo tempo i miei compagni più saggi erano andati avanti; quelli che, come me un tempo, avevano tendenza per la politica, erano oggi deputati, e quanto prima sarebbero stati ministri. E io invece percorrevo i deserti, perseguendo relitti di umanità. Chi o che cosa aveva dunque fatto esplodere il corso normale della mia vita? Era stato uno stratagemma, un abile raggiro, che mi avrebbe permesso di reintegrare la mia carriera con vantaggi supplementari dei quali si sarebbe tenuto conto? Oppure la mia decisione esprimeva una incompatibilità profonda nei confronti del mio gruppo sociale da cui, qualunque cosa accadesse, avrei dovuto isolarmi sempre di più? Invece di aprirmi un universo nuovo, per un singolare paradosso, la mia vita avventurosa mi restituiva piuttosto il vecchio, mentre quello a cui avevo aspirato si dissolveva fra le mie dita. Tanto più gli uomini e i paesaggi alla conquista dei quali ero partito perdevano, a possederli, il significato che me ne aspettavo, tanto più a queste immagini deludenti, anche se reali, se ne sostituivano altre, tenute in riserva dal mio passato e alle quali non avevo attribuito alcun valore quando appartenevano ancora al mondo che mi circondava. Viaggiando per paesi che pochi occhi avevano contemplato, dividendo l'esistenza di popoli la cui miseria era il prezzo – da essi pagato per primi – perché io potessi risalire il corso dei millenni, non scorgevo più né gli uni né gli altri, ma solo visioni fugaci della campagna francese che mi ero negata, o frammenti di musica o di poesia che erano l'espressione più convenzionale d'una civiltà contro la quale avevo optato, e dovevo persuadermene, per non correre il rischio di smentire il senso che avevo dato alla mia vita. Per settimane, su quell'altopiano del Mato Grosso occidentale, ero stato ossessionato non da ciò che mi circondava e che non avrei rivisto mai più, ma da una melodia nota e arcinota che il mio ricordo impoveriva maggiormente: quella dello Studio n. 3, Opera 10, di Chopin, nella quale mi sembrava, per una derisione alla cui amarezza ero ancora sensibile, che si riassume tutto ciò che avevo lasciato dietro di me.

Perché proprio Chopin, verso il quale i miei gusti non avevano mai particolarmente inclinato? Educato nel culto di Wagner, avevo scoperto Debussy di recente e persino dopo che le *Nozze*, ascoltate alla seconda o terza rappresentazione, mi avessero rivelato in Stravinskij un mondo che mi sembrava più reale e più valido che le savane del Brasile centrale, facendo crollare il mio precedente universo musicale. Ma nel momento in cui lasciai la Francia, era in *Pelléas* che trovavo il nutrimento spirituale di cui avevo bisogno; perché dunque Chopin e addirittura la sua opera più banale mi si imponevano nel deserto? Occupato più a risolvere questo problema che a consacrarmi alle osservazioni che mi avrebbero giustificato, mi dicevo che la progressione del passaggio da Chopin a Debussy forse si amplifica quando si

verifica in senso inverso. Le delizie che mi facevano preferire Debussy le gustavo ora in Chopin, ma sotto una forma implicita ancora incerta, e così discreta che non le avevo percepite prima, essendo stato attratto subito dalla loro manifestazione più ostensibile. Compivo un duplice progresso: approfondendo l'opera del compositore più vecchio gli riconoscevo bellezze destinate a rimanere nascoste per chi non avesse già conosciuto Debussy. Chopin mi piaceva per eccesso, e non per difetto come fanno coloro per i quali l'evoluzione musicale si è fermata a lui. D'altra parte, per favorire in me il sorgere di certe emozioni, non avevo più bisogno dello stimolo completo: il segno, l'allusione, il presentimento di certe forme erano sufficienti.

Un passo dopo l'altro, la stessa frase melodica risuonava nella mia memoria senza che potessi liberarmene. E vi scoprivo continuamente nuovi incanti. Molto lenta all'inizio, mi sembrava che, un po' alla volta, attorcigliasse il suo filo, come per dissimularne l'estremità che la conclude. Questo groviglio diventava inestricabile al punto da domandarsi come avrebbe fatto a uscirne fuori; all'improvviso una nota risolveva tutto e questa scappatoia pareva più ardita ancora della progressione compromettente che l'aveva preceduta, reclamata e resa possibile; ascoltandola, gli sviluppi anteriori si illuminavano di un senso nuovo: la loro ricerca non era più arbitraria, bensì la preparazione di questa conclusione insospettata. Era dunque questo il viaggiare? Una esplorazione dei deserti della mia memoria, piuttosto che di quelli che mi circondavano? Un pomeriggio, mentre tutto dormiva sotto un calore opprimente, rannicchiato nella mia amaca e protetto dalle *pestes* – come si dice laggiù – con la zanzariera la cui fitta garza rendeva l'aria ancor più irrespirabile, mi sembrò che i problemi che mi tormentavano potessero fornire materia per un lavoro teatrale. Era così ben delineato nella mia mente come se l'avessi già scritto. Gli indiani intanto erano scomparsi: per sei giorni scrissi dalla mattina alla sera, sul rovescio di fogli coperti di vocaboli, di disegni e di genealogie. Dopo di che l'ispirazione mi abbandonò in pieno lavoro e non mi è mai più ritornata. Rileggendo i miei scarabocchi, non credo di doverlo rimpiangere.

La mia commedia si intitolava: *L'apoteosi di Augusto* e si presentava come una nuova versione di Cinna. Protagonisti erano due uomini, amici d'infanzia, che si ritrovavano al momento cruciale, per entrambi, delle loro divergenti carriere. L'uno, che aveva creduto di optare contro la civiltà, scopre che ha usato un modo complicato per rientrarvi, ma con un metodo che aboliva il senso e il valore dell'alternativa di fronte alla quale pensava di essersi posto. L'altro, votato fin dalla nascita alla vita sociale e agli onori, capisce che tutti i suoi sforzi erano stati in direzione di una meta che destinava tutto ciò all'annientamento; entrambi cercano, nella loro distruzione reciproca, di salvare anche a costo di morire il significato del loro passato.

Nella scena iniziale del lavoro il Senato, volendo rendere ad Augusto un onore più grande dell'impero, ha votato l'apoteosi e si appresta a porlo da vivo nel rango degli dèi. Nei giardini del palazzo, due guardie commentano l'avvenimento e cercano di prevedere, dal loro punto di vista, quali conseguenze avrebbe avuto. Il mestiere del poliziotto non diventerà impossibile? Come si può proteggere un dio che ha il privilegio di trasformarsi in insetto o anche di rendersi invisibile e di paralizzare chiunque? Essi pensano di scioperare; in ogni caso, avrebbero meritato un aumento.

Sopraggiunge il capo della polizia e spiega loro che sono in errore. La polizia non ha una missione che la distingua da coloro cui essa serve. Indifferente ai fini, si

confonde con la persona e gli interessi dei suoi padroni, e risplende della loro gloria. La polizia di un capo di Stato divinizzato diventerà anch'essa divina. Come a lui, tutto le sarà possibile. Realizzando la sua vera natura si potrà dire, nello stile delle agenzie di investigazione, «vede tutto, ascolta tutto e nessuno se ne accorge».

La scena si riempie di personaggi che escono dal Senato discutendo sulla seduta che vi si è svolta. A questo punto alcune scene mettono in evidenza i modi contraddittori di concepire il passaggio dall'umanità alla divinità; i rappresentanti dei grandi interessi speculano su nuove possibilità di arricchimento. Augusto, più che ogni altra cosa imperatore, pensa solo al consolidamento della sua potenza, ormai al sicuro dagli intrighi e dalle combinazioni. Per sua moglie Livia, l'apoteosi corona una carriera: «L'ha proprio meritato!» insomma, l'*Académie française*... Camilla, giovane sorella di Augusto e innamorata di Cinna, gli annuncia il ritorno di quest'ultimo dopo dieci anni di vita avventurosa, e spera che Augusto lo riceva, in modo che Cinna, che è sempre stato un tipo estroso e poetico, possa influenzare suo fratello, prossimo a voltarsi irrevocabilmente dalla parte dell'ordine. Livia si oppone; nella carriera di Augusto, Cinna non ha fatto altro che introdurre un elemento di disordine; è una testa calda che si trova bene solo fra i selvaggi. Augusto è tentato di seguire quest'ultima opinione; ma delegazioni successive di preti, di pittori, di poeti cominciano a turbarlo. Tutti concepiscono la divinità di Augusto come un'espulsione dal mondo: i preti si aspettano che l'apoteosi rimetterà il potere nelle loro mani, poiché sono essi gli intermediari qualificati fra gli dei e gli uomini. Gli artisti vogliono ridurre Augusto allo stato di idea, e non più di persona; con grave scandalo della coppia imperiale, che si vede ritratta e imbellita in statue di marmo più grandi del vero, propongono ogni genere di rappresentazione sotto forma di vertici e di poliedri. La confusione è accresciuta dalle testimonianze discordanti di un gruppo di donne di facili costumi – Leda, Europa, Alcmene, Danae – le quali pretendono che Augusto faccia profitto della loro esperienza nei rapporti col divino.

Rimasto solo, Augusto si trova a faccia a faccia con un'aquila: non l'animale convenzionale, attributo della divinità, ma una bestia selvaggia dal tiepido contatto e dalla vicinanza maleodorante. È proprio l'aquila di Giove; quella stessa che ha rapito Ganimede dopo una lotta sanguinosa durante la quale l'adolescente invano si dibatteva. L'aquila spiega all'incredulo Augusto che la sua imminente divinità consisterà precisamente nel non provare più la repulsione dalla quale, in quanto uomo, è ancora dominato. Augusto non si rende conto di essere divenuto dio perché proverà sensazioni radiose o perché potrà compiere miracoli, bensì quando sopporterà senza disgusto la vicinanza di una bestia selvaggia e tollererà il suo odore e gli escrementi di cui questa lo coprirà. Carogne, marciume, secrezioni, tutto gli sembrerà familiare: «Le farfalle verranno ad accoppiarsi sulla tua nuca e qualunque suolo ti sembrerà abbastanza buono per dormirci; non lo vedrai più, come ora, irto di spine e brulicante d'insetti e di contagi».

Al secondo atto, Augusto, svegliato dalle parole dell'aquila al problema dei rapporti fra la natura e la società, si decide a ricevere Cinna, che aveva un tempo preferito la prima alla seconda, scelta contraria a quella che aveva condotto Augusto all'impero. Cinna è scoraggiato. Durante i dieci anni della sua avventura, non ha pensato che a Camilla, la sorella del suo amico d'infanzia, che dipendeva solo da lui sposare. Augusto gliela avrebbe data con gioia. Ma non gli era possibile ottenerla secondo le regole della

vita sociale; voleva averla contro l'ordine, non per mezzo di esso. Da cui questa ricerca di un prestigio eretico che gli permettesse di forzare la mano alla società per riceverne, in fin dei conti, quello che sarebbe stata pronta ad accordargli.

Ora è tornato con l'aureola del meraviglioso e dell'ignoto: esploratore che il bel mondo si contende per averlo a pranzo, ecco, è lui solo a sapere che questa gloria così duramente pagata riposa su una menzogna. Tutto ciò che gli altri credevano avesse conosciuto, non è reale; il viaggiare è un inganno: tutto ciò sembra vero a chi ne ha visto soltanto le ombre. Geloso della sorte promessa ad Augusto, Cinna ha voluto possedere un impero più vasto del suo: «Pensavo che nessuno spirito umano, anche quello di Platone, fosse capace di concepire la infinita varietà di tutti i fiori e foglie che esistono sulla terra; e che invece io le avrei conosciute; che avrei raccolto quelle sensazioni procurate dalla paura, dal freddo, dalla fame e dalla stanchezza, e che voi che vivete nel tepore delle vostre case, vicino a colmi granai, non potete neppure immaginare. Ho mangiato lucertole, serpenti e cavallette, e a questi cibi, la cui sola idea rivolta lo stomaco, mi sono avvicinato con l'emozione del neofita, convinto che stavo per creare un nuovo legame fra l'universo e me». Ma alla fine dei suoi sforzi, Cinna non ha trovato nulla: «Ho perso tutto, dice; anche il più umano mi è diventato inumano. Per colmare il vuoto delle giornate interminabili recitavo dei versi di Eschilo e di Sofocle; e di alcuni mi sono talmente impregnato che adesso, quando li ascolto in un teatro, non posso più percepirne la bellezza. Ogni volta mi ricordo sentieri polverosi, erbe bruciate, occhi arrossati dalla sabbia».

Le ultime scene del secondo atto rendono manifeste le contraddizioni di cui sono prigionieri Augusto, Cinna e Camilla. Questa è in ammirazione del suo esploratore il quale si affanna a farle comprendere l'inganno del racconto: «Anche se mettessi nel mio discorso tutto il vuoto e la mancanza di significato di quegli avvenimenti, basta che si trasformi in racconto per abbagliare e far sognare. Eppure, non era nulla: la terra era simile a questa terra e l'erba a questa prateria». Di fronte a un tale atteggiamento Camilla si ribella, sentendo fin troppo bene che, agli occhi del suo amante, in quanto essere umano, è vittima di questa perdita totale d'interesse di cui egli soffre: egli non le è attaccato come a una persona, ma come a un simbolo del solo legame ormai possibile fra lui e la società. Augusto con spavento ritrova in Cinna una conferma alle parole dell'aquila: ma non può risolversi a fare marcia indietro: troppi interessi politici sono legati alla sua apoteosi, e soprattutto si ribella all'idea che non ci sia, per l'uomo d'azione, una meta assoluta dove raggiungere a un tempo ricompensa e riposo.

Il terzo atto comincia in un clima di crisi; alla vigilia della cerimonia, Roma è inondata dalla divinità: il palazzo imperiale è rovinato, le erbe e gli animali lo invadono. Come se la città fosse stata distrutta da un cataclisma, essa ritorna allo stato naturale. Camilla ha rotto con Cinna e questa rottura dà a lui la prova finale di una sconfitta della quale era già persuaso. Ed è ad Augusto che rivolge il suo rancore. Per quanto vana gli appaia ora la pace della natura, paragonata alle più intense gioie offerte dalla società degli uomini, egli vuole essere il solo a conoscerne il sapore: «Non è niente, lo so, ma questo niente mi è ancora caro poiché lo avevo scelto». L'idea che Augusto possa tutto raccogliere: la natura e la società, che egli giunga a ottenere la prima in premio della seconda e non a prezzo di una rinuncia, gli è insopportabile. Ucciderà Augusto per testimoniare l'ineluttabilità della scelta.

A questo punto Augusto chiama Cinna in suo aiuto. Come deviare il cammino di avvenimenti che non dipendono più dalla sua volontà, pur restando fedele al suo personaggio? In un momento di esaltazione, una soluzione si presenta: sì, che Cinna, come ne ha il proposito, uccida l'imperatore. Ognuno guadagnerà così l'immortalità sognata: Augusto quella ufficiale, quella dei libri, della statue e dei culti; e Cinna la nera immortalità del regicida per mezzo della quale giungerà alla società; pur continuando a contraddirla.

Non so più con precisione in che modo tutto ciò sarebbe andato a finire, poiché le ultime scene erano rimaste incompiute. Mi sembra che Camilla involontariamente fornisse la conclusione; tornata ai suoi primi sentimenti, persuadeva suo fratello di aver male interpretato la situazione e che Cinna, più che l'aquila, era il messaggero degli dèi. A questo punto Augusto intravedeva una soluzione politica. Se fosse riuscito a ingannare Cinna, nello stesso tempo anche gli dèi sarebbero stati giocati. Mentre era convenuto fra di loro che il servizio d'ordine sarebbe stato soppresso e che si sarebbe offerto senza difesa ai colpi del suo amico, Augusto fa segretamente raddoppiare le guardie. Cinna non potrà neppure raggiungerlo. Confermando il corso delle loro rispettive carriere, Augusto riuscirà nella sua ultima impresa; sarà dio, ma fra gli uomini, e perdonerà Cinna: questo, invece, fallirà una volta di più.

38. Un bicchierino di rum

La favola che precede non ha che una scusa: illustrare il disordine al quale condizioni anormali di esistenza, prolungandosi, sottomettono lo spirito del viaggiatore. Ma il problema permane: come può l'etnografo salvarsi dalla contraddizione che risulta dalle circostanze della sua scelta? Egli ha sotto gli occhi, e a sua disposizione, una società, la sua; perché decide di ripudiarla e di dedicare ad altre società – scelte fra le più lontane e le più diverse – una pazienza e una devozione che la sua decisione nega ai suoi concittadini? Non è un caso che l'etnografo abbia raramente di fronte al suo gruppo un atteggiamento neutrale. Se egli è missionario o amministratore, se ne può dedurre che ha accettato di identificarsi a un ordine, al punto da consacrarsi alla sua divulgazione; e quando esercita la sua professione sul piano scientifico o universitario, vi sono grandi probabilità che si possano trovare nel suo passato fattori oggettivi che lo dimostrano poco o per nulla adatto alla società in cui è nato. Accettando il suo compito egli ha cercato, sia un modo pratico di conciliare la sua appartenenza a un gruppo e la riserva che pone al suo riguardo, sia, semplicemente, la maniera di mettere a profitto uno stato iniziale di distacco che gli conferisce un vantaggio per avvicinarsi a società diverse, dalle quali già si trova a mezza strada.

Ma se egli è in buona fede, un interrogativo gli si pone: il valore che attribuisce alle società esotiche – tanto più grande, sembra, quanto più sono tali – non ha un fondamento proprio; esso è in funzione del disprezzo, e talvolta dell'ostilità, che gli ispirano i costumi in vigore nel suo ambiente. Spesso sovversivo fra i suoi e ribelle agli usi tradizionali, l'etnografo appare rispettoso fino al conservatorismo, appena la società in questione si trova a essere diversa dalla sua. C'è però qui molto di più e di diverso che una deformazione; conosco degli etnologi conformisti. Ma lo sono in una maniera derivata, in virtù di una specie di assimilazione secondaria della loro società a quelle che essi studiano. La loro simpatia va sempre a queste ultime, e se si sono ricreduti sulla propria rivolta iniziale di fronte alla loro, è perché fanno alle prime la concessione supplementare di trattare la propria società come vorrebbero che fossero trattate tutte le altre. Non si sfugge al dilemma: o l'etnografo aderisce alle norme del suo gruppo e le altre non possono ispirargli che una curiosità passeggera da cui la disapprovazione non è mai assente; o egli riesce ad abbandonarsi totalmente a esse, e la sua obiettività resta viziata dal fatto che, volendo o non volendo, per darsi a tutte le società si è rifiutato almeno a una. Egli commette dunque lo stesso peccato che

rimprovera a coloro che contestano il senso privilegiato della sua vocazione.

Questo dubbio mi si è presentato per la prima volta durante il mio soggiorno forzato alle Antille, cui ho accennato al principio di quest'opera. Alla Martinica avevo visitato delle distillerie di rum, primitive e mal tenute; vi si usavano degli apparecchi e delle tecniche che sono rimaste le stesse dal XVIII secolo. Al contrario, a Porto Rico, le officine della compagnia che possiede una specie di monopolio su tutta la produzione di canna mi offrono uno spettacolo di serbatoi di smalto e di rubinetterie cromate. Eppure, il rum della Martinica, gustato ai piedi dei vecchi tini di legno incrostati di residui, era pastoso e profumato, mentre quello di Porto Rico è volgare e brutale. La finezza del primo è dunque dovuta alle impurità di cui una lavorazione arcaica favorisce la persistenza? Questo contrasto illustra ai miei occhi il paradosso della civiltà la cui seduzione deriva essenzialmente dai residui che essa trasporta nel suo fluire senza che noi possiamo tuttavia impedirci di chiarificarlo. Avendo due volte ragione confessiamo il nostro torto. Abbiamo ragione di essere razionali, cercando di accrescere la nostra produzione e di abbassare i nostri prezzi di costo. Ma abbiamo ragione anche di amare le imperfezioni che ci affanniamo a eliminare. La vita sociale consiste nel distruggere ciò che le dà il suo aroma. Questa contraddizione pare riassorbirsi quando noi passiamo dalla considerazione della nostra società a quella delle altre. Poiché, trascinati noi stessi nel movimento della nostra, siamo in qualche modo parte in causa. Non dipende da noi il non volere quello che la nostra posizione ci obbliga a realizzare; quando si tratta di società differenti, tutto cambia: l'oggettività, impossibile nel primo caso, ci è graziosamente concessa. Non essendo più attori ma spettatori delle trasformazioni che si producono, ci è tanto più comodo mettere sulla bilancia il loro avvenire e il loro passato in quanto questi rimangono pretesti a contemplazioni estetiche e a riflessioni intellettuali, invece di rivelarcisi sotto forma di inquietudine morale.

Così ragionando, ho forse chiarito la contraddizione; ho dimostrato la sua origine e il perché abbiamo finito per adattarci a essa. Ma non l'ho certo risolta. È dunque definitiva? Lo si è a volte affermato per trarne la nostra condanna. Manifestando, con la nostra vocazione, la predilezione che ci spinge verso forme sociali e culturali molto diverse dalle nostre – e sopravvalutando quelle a spese di queste – noi daremmo prova di una incoerenza fondamentale; come potremmo proclamare valide quelle società se non fondandoci sui valori della società che ci ispira nelle nostre ricerche? Incapaci per sempre a sfuggire alle norme che ci hanno formato, i nostri sforzi per mettere a fuoco le diverse società, compresa la nostra, sarebbero ancora una vergognosa maniera di confessare la sua superiorità su tutte le altre.

Dietro gli argomenti di questa specie di apostoli non c'è che un cattivo gioco di parole; essi pretendono di far passare la mistificazione (alla quale si abbandonano) per il contrario del misticismo (che ci rimproverano a torto). La ricerca etnologica o etnografica dimostra che certe civiltà, contemporanee o scomparse, hanno saputo e sanno risolvere meglio di noi alcuni problemi, sebbene noi ci siamo affannati a ottenere gli stessi risultati. Mi limito a un esempio: soltanto da qualche anno noi abbiamo scoperti i principi fisici e fisiologici sui quali si basa il modo di vestirsi e di abitare degli eschimesi, e come siano questi principi, a noi sconosciuti finora, a permettere loro di vivere in condizioni climatiche durissime, e non l'abitudine o una costituzione eccezionale. Questo è tanto vero che si è compreso nello stesso tempo

perché i pretesi perfezionamenti portati dagli esploratori al costume eschimese si sono rivelati più che inutili: anzi contrari al risultato voluto. La soluzione indigena era perfetta; per convincercene, ci mancava soltanto di scoprire la teoria su cui si fonda.

La difficoltà non è qui. Se giudichiamo le realizzazioni dei gruppi sociali in funzione di fini paragonabili ai nostri, dovremo a volte inchinarci davanti alla loro superiorità; ma noi otteniamo nello stesso tempo il diritto di giudicarli, e quindi di condannare tutti gli altri fini che non coincidono con quelli che noi approviamo. Riconosciamo implicitamente una posizione privilegiata alla nostra società, ai suoi usi e alle sue norme, mentre un osservatore proveniente da un altro gruppo sociale darà sugli stessi esempi giudizi diversi. In queste condizioni, come potranno i nostri studi aspirare al titolo di scienza? Per ritrovare una posizione obiettiva noi dovremmo astenerci da ogni giudizio di questo tipo. Bisognerà ammettere che, nella gamma di possibilità aperte alle società umane, ciascuna ha fatto una certa scelta, e che queste scelte non sono paragonabili fra loro: si equivalgono. Ma allora sorge un nuovo problema: se nel primo caso eravamo minacciati dall'oscurantismo sotto forma di un cieco rifiuto di ciò che non è nostro, noi corriamo il rischio ora di cedere a un eclettismo che c'impone l'accettazione di una qualsiasi cultura nella sua totalità, ivi compresa la crudeltà, l'ingiustizia e la miseria contro le quali protesta a volte la stessa società che le subisce. E poiché questi abusi esistono anche fra noi, che diritto abbiamo di combatterli, se basta che si producano altrove perché ci inchiniamo dinanzi a essi?

La contraddizione fra i due atteggiamenti dell'etnografo: critico a domicilio e conformista al di fuori, ne cela dunque un'altra a cui gli è ancora più difficile sfuggire. Se vuole contribuire al miglioramento del suo sistema sociale, deve condannare, dovunque esistano, le condizioni analoghe a quelle che combatte, o perde la sua imparzialità e la sua oggettività. Per contro, il distacco impostogli dallo scrupolo morale e dal rigore scientifico gli impedisce di criticare la sua propria società, dato che non vuole giudicarne nessuna al fine di conoscerle tutte. Restando a casa propria ci si priva di conoscere il resto, ma se si vuole comprendere tutto si rinuncia a operare dei cambiamenti.

Se la contraddizione fosse insormontabile, l'etnografo non dovrebbe esitare sui termini dell'alternativa che gli si presenta: egli è etnografo e ha voluto esserlo; che egli accetti dunque la mutilazione inevitabilmente associata alla sua vocazione. Ha scelto gli altri e deve subire le conseguenze di questa opzione: il suo compito sarà soltanto di comprendere questi altri, nel nome dei quali non saprebbe agire, poiché il solo fatto che essi sono «altri» gli impedisce di pensare, di volere in loro vece, il che lo porterebbe a identificarsi con loro. Inoltre, rinuncerà all'azione nella sua società, per paura di prendere posizione di fronte a valori che rischiano di ritrovarsi in società diverse, e quindi di introdurre il pregiudizio nel suo pensiero. Sussisterà soltanto la scelta iniziale, per la quale rifiuterà qualsiasi giustificazione: atto puro, non motivato; o, se può esserlo, da considerazioni esteriori, derivate dal carattere o dalla storia di ciascuno.

Fortunatamente non siamo a questo; dopo aver contemplato l'abisso che noi sfioriamo, ci sia concesso di ricercarne la conclusione. Questa può essere raggiunta a certe condizioni: moderazione del giudizio e divisione della difficoltà in due tappe.

Nessuna società è perfetta. Ognuna include per natura una impurità incompatibile

con le norme che proclama e che si traduce concretamente in una certa dose di ingiustizia, d'insensibilità, di crudeltà. Come valutare questa dose? La ricerca etnografica ci riesce. Perché, se è vero che lo studio comparato di un certo numero di società le fa apparire molto diverse fra loro, queste differenze si attenuano quando il campo d'investigazione si allarga. Si scopre allora che nessuna società è profondamente buona e nessuna è assolutamente cattiva; offrono tutte certi vantaggi ai loro membri, tenuto conto di un residuo di iniquità che sembra più o meno costante e che corrisponde forse a un'inerzia specifica in contrasto, sul piano della vita sociale, agli sforzi di organizzazione.

Ciò che ho detto sorprenderà l'amatore di racconti di viaggi, commosso al ricordo dei costumi «barbari» del tale o talaltro gruppo. Tuttavia queste reazioni a fior di pelle non resistono a un apprezzamento corretto dei fatti e al loro collocamento in una prospettiva allargata. Prendiamo il caso dell'antropofagia che, di tutti gli usi selvaggi, è senza dubbio quello che ci ispira più orrore e disgusto. Bisognerà prima di tutto dissociarne le forme propriamente alimentari, cioè quelle per cui l'appetito della carne umana si spiega con la mancanza di altro nutrimento animale, come in alcune isole polinesiane. Da quella fame violenta nessuna società è moralmente protetta; la fame può spingere gli uomini a mangiare qualsiasi cosa e ne è prova l'esempio recente dei campi di sterminio.

Restano allora le forme di antropofagia che si possono chiamare positive, quelle che derivano da cause mistiche, magiche o religiose: così l'ingestione di una particella del corpo di un ascendente o del frammento del cadavere nemico può permettere l'assimilazione delle virtù del primo o la neutralizzazione del potere del secondo; del resto, poiché tali riti si compiono il più delle volte in maniera molto discreta, limitandosi a piccole quantità di materia organica polverizzata o mescolata ad altri alimenti, si riconoscerà, anche quando assumono forme più evidenti, che la condanna morale di tali costumi implica sia una credenza nella resurrezione dei corpi che sarebbe compromessa dalla distruzione materiale del cadavere, sia l'affermazione di un legame fra l'anima e il corpo e il dualismo corrispondente, convinzioni cioè che sono della stessa natura di quelle in nome delle quali viene praticata la consumazione rituale, e che non abbiamo nessun motivo di preferire. Tanto più che la disinvoltura di fronte alla memoria del defunto, che potremmo rimproverare ai cannibali, non è certo più grande, anzi al contrario, di quella che noi tolleriamo nelle sale di vivisezione.

Ma dobbiamo soprattutto persuaderci che certi usi nostri, a un osservatore proveniente da una società diversa, apparirebbero della stessa natura dell'antropofagia che a noi sembra tanto estranea al concetto di civiltà. Penso ai nostri usi giudiziari e penitenziari. A studiarli dal di fuori, si sarebbe tentati di opporre due tipi di società: quelle che praticano l'antropofagia, cioè che vedono nell'assorbimento di certi individui dotati di pericolose forze il solo modo di neutralizzare queste ultime e anche di metterle a profitto; e quelle che, come la nostra, adottano ciò che potrebbe chiamarsi *anthropoëmia* (dal greco *émein*, vomitare); poste di fronte allo stesso problema, esse hanno scelto la soluzione inversa, consistente nell'espellere questi esseri pericolosi dal corpo sociale, tenendoli temporaneamente o definitivamente isolati, fuori da ogni contatto con l'umanità, in stabilimenti destinati a questo scopo. Alla maggior parte delle comunità da noi chiamate primitive, quest'uso ispirerebbe un

orrore profondo; esse ci giudicherebbero barbari, come noi siamo tentati di fare a loro riguardo, in ragione dei loro costumi simmetrici.

Società che ci sembrano feroci sotto certi aspetti, sanno essere umane e benevole sotto altri punti di vista. Consideriamo per esempio gli indiani delle pianure dell'America del Nord, a questo proposito doppiamente interessante sia per il fatto che hanno praticato certe forme moderate di antropofagia, sia perché offrono un raro esempio di gente primitiva dotata di una polizia organizzata. Questa polizia (che amministrava anche la giustizia) non avrebbe mai concepito che il castigo del colpevole dovesse tradursi in una rottura dei legami sociali. Se un indigeno contravveniva alle leggi della tribù era punito con la distruzione di tutti i suoi beni: tenda e cavalli. Ma nello stesso tempo la polizia contraeva un debito nei suoi riguardi; e doveva organizzare la riparazione collettiva del danno di cui il colpevole era stato, per castigo, la vittima. Questa riparazione faceva di quest'ultimo il debitore del gruppo, al quale egli doveva dimostrare la sua riconoscenza con dei regali che la collettività intera – e la stessa polizia – aiutava a raccogliere, il che invertiva di nuovo i rapporti; e così di seguito finché, dopo tutta una serie di regali e controregali, il disordine precedente veniva progressivamente cancellato e restaurato l'ordine iniziale. Non solo tali usi sono più umani dei nostri, ma persino più coerenti, anche a voler formulare il problema nei termini della nostra moderna psicologia: logicamente, l'«infantilizzazione» del colpevole, implicita nell'idea di punizione, esige che gli si riconosca un diritto correlativo a un compenso, senza il quale il primo procedimento perde la sua efficacia, se pure non porta a risultati inversi da quelli sperati. Il colmo dell'assurdità consiste nel trattare contemporaneamente il colpevole come un bambino per essere autorizzati a punirlo, e come un adulto per potergli rifiutare la consolazione e nel credere che abbiamo compiuto un grande progresso spirituale perché, invece di divorare alcuni nostri simili, preferiamo mutilarli fisicamente e moralmente.

Queste analisi, condotte sinceramente e metodicamente, raggiungono due risultati: istillano un elemento di misura e di buona fede nell'apprezzamento dei costumi e dei sistemi di vita più lontani dai nostri, senza peraltro riconoscere in loro le virtù assolute che nessuna società, del resto, possiede. Esse spogliano i nostri usi di quella evidenza che il fatto di non conoscerne altri – o di averne una conoscenza parziale e tendenziosa – è sufficiente ad attribuire loro. È dunque vero che l'analisi etnologica, rivalutando le società differenti, svaluta quella dell'osservatore; essa è in questo senso contraddittoria. Ma se riflettiamo bene su quello che avviene, vedremo che questa contraddizione è più apparente che reale.

Si è detto a volte che la società occidentale è stata la sola ad aver prodotto degli etnografi e che questa era la sua grandezza, in difetto di altre superiorità che essi le contestano, l'unica che li obbliga a un riconoscimento, poiché senza di essa gli etnologi non esisterebbero. Si potrebbe anche sostenere il contrario: se l'Occidente ha prodotto degli etnografi è perché un cocente rimorso doveva tormentarlo, obbligandolo a confrontare la sua immagine con quella delle società differenti, nella speranza di vedervi riflesse le stesse tare, o di averne un aiuto per spiegarsi come le proprie si fossero sviluppate. Ma anche se è vero che il confronto della nostra società con tutte le altre, contemporanee o scomparse, provoca il crollo delle sue basi, altre subiranno la stessa sorte. Questa media generale che ho testé presentato, mette in

risalto qualche orco: ci accorgiamo che anche noi siamo tali, non per caso; se non lo fossimo stati e se non avessimo in questo triste concorso meritato il primo posto, l'etnografia non sarebbe nata fra noi: non ne avremmo sentito il bisogno. L'etnografo non può disinteressarsi della sua civiltà né sconfessarne gli errori, in quanto la sua stessa esistenza è comprensibile solo se considerata come un tentativo di riscatto: egli è il simbolo dell'espiazione. Ma altre società hanno partecipato dello stesso peccato originale; non molto numerose senza dubbio, e tanto più rare quanto più discendiamo la scala del progresso. Mi basterà citare gli aztechi, piaga aperta nel fianco dell'americanismo, che un'ossessione maniaca per il sangue e la tortura (universale in verità, ma evidente in essi sotto quella forma «eccessiva» che il confronto permette di definire) – per quanto spiegabile con la necessità di addomesticare la morte – pone al nostro lato, non già soltanto come iniqui, ma per esserlo stati a nostro modo, e cioè in maniera «smisurata».

Tuttavia questa condanna di noi stessi, da noi stessi inflittaci, non implica che noi accordiamo un valore straordinario alla tale o talaltra società presente o passata, localizzata in un punto determinato del tempo o dello spazio. Qui sarebbe la vera ingiustizia; poiché, così procedendo, noi negheremmo che, se ne facessimo parte, questa società ci sembrerebbe intollerabile; noi la condanneremmo allo stesso titolo di quella a cui apparteniamo. Arriveremo dunque a mettere sotto processo tutti gli stati sociali, qualunque essi siano? E alla glorificazione di uno Stato naturale al quale l'ordine sociale non avrebbe portato che la corruzione? «Diffidate di chi viene a mettere ordine» diceva Diderot, il quale appunto la pensava così. Per lui, la storia breve dell'umanità si riassume così: «Esisteva un uomo naturale; in quest'uomo hanno introdotto un uomo artificiale; ed è cominciata nella caverna una guerra continua che dura per sempre». Questo concetto è assurdo. Chi dice uomo dice linguaggio, e chi dice linguaggio dice società. Nel *Supplemento al viaggio* nel quale Diderot espone questa teoria, i polinesiani di Bougainville non erano meno associati di noi. Sostenere il contrario vuol dire andar contro all'analisi etnografica, e non nella direzione nella quale essa ci spinge a esplorare.

Ponendomi questi problemi, mi convinco che non hanno risposta, se non quella che ha dato loro Rousseau: criticato, più che mai misconosciuto, esposto all'accusa ridicola che gli attribuisce la glorificazione dello stato di natura – dove si può vedere l'errore di Diderot ma non il suo – Rousseau ha detto esattamente il contrario e resta il solo a insegnarci come uscire dalle contraddizioni in cui vaghiamo al seguito dei suoi avversari; la documentazione di Rousseau, il più etnologo dei filosofi, anche se non aveva mai viaggiato in terre lontane, era tanto completa quanto era possibile a un uomo del suo tempo, ed egli la vivificava – a differenza di Voltaire – con una curiosità piena di simpatia per i costumi paesani e per il pensiero popolare; Rousseau, il nostro maestro, Rousseau, il nostro fratello, verso cui abbiamo dimostrato tanta ingratitudine, ma al quale ogni pagina di questo libro potrebbe esser dedicata, se l'omaggio non fosse indegno della sua grande memoria. Potremo uscire dalla contraddizione inerente alla posizione dell'etnografo, solo rifacendo per nostro conto il cammino da lui seguito per passare dalle rovine del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* all'ampia costruzione del *Contratto sociale* di cui l'*Emilio* rivela il segreto. Dobbiamo a lui il sapere come, dopo aver annullato tutti gli ordini, si possano ancora scoprire i principi che permettono di edificarne uno nuovo.

Mai Rousseau ha commesso l'errore di Diderot che consiste nell'idealizzare l'uomo naturale. Egli non rischia mai di confondere lo stato di natura con lo stato di società; egli sa che quest'ultimo è inerente all'uomo; ma comporta dei mali; la sola questione è di sapere se questi mali sono a loro volta inerenti allo stato. Dietro gli abusi e i delitti, recheremo dunque la base incrollabile della società umana.

Il paragone etnografico contribuisce in due modi a questa ricerca. Prima di tutto dimostrando che questa base non si potrebbe trovare nella nostra civiltà: di tutte le società osservate, è quella senza dubbio che più se ne allontana. D'altra parte, sviluppando i caratteri comuni alla maggior parte delle società umane, essa contribuisce a costituire un tipo che non è riprodotto fedelmente da nessuna, ma che precisa la direzione verso cui l'investigazione deve orientarsi. Rousseau pensava che il genere di vita che noi oggi chiamiamo neolitico, ne offre l'immagine sperimentale più vicina. Si può essere o non essere d'accordo con lui. Io propendo a credere che avesse ragione. Nel periodo neolitico l'uomo ha fatto già la maggior parte delle invenzioni indispensabili per procurarsi la sua sicurezza. Si è visto perché se ne deve escludere la scrittura; dire che essa è un'arma a doppio taglio non è un marchio di primitivismo; la moderna cibernetica ha riscoperto questa verità. Nel neolitico, l'uomo si è messo al riparo dal freddo e dalla fame; ha conquistato la possibilità di pensare; lotta male contro le malattie, senza dubbio, ma è probabile che i progressi dell'igiene non abbiano fatto altro che scaricare queste su altri meccanismi: grandi carestie e guerre di sterminio, il cui compito è di mantenere un equilibrio demografico al quale le epidemie contribuivano in una maniera non più spaventosa delle altre.

In quell'epoca mitica l'uomo non era più libero di oggi; ma la sua stessa umanità faceva di lui uno schiavo. Poiché la sua autorità sulla natura era molto ridotta, egli si trovava protetto – e in un certo senso affrancato – dal cuscino ammortizzatore dei suoi sogni. A mano a mano che questi si trasformavano in conoscenza, il potere dell'uomo si è accresciuto; ma mettendoci – se così si può dire – «in presa diretta» con l'universo, questo potere di cui siamo tanto orgogliosi che cos'è in verità, se non la coscienza soggettiva d'una progressiva saldatura dell'umanità con l'universo fisico, i cui grandi determinismi agiscono ormai non più come estranei e temibili, ma, per tramite dello stesso pensiero, come colonizzatori a profitto di un mondo di cui noi tutti siamo divenuti gli agenti?

Rousseau aveva senza dubbio ragione di credere che, per la nostra felicità, sarebbe stato meglio che l'umanità si attenesse a «un giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio»; che questo stato era «il migliore per l'uomo» e che per uscirne si è dovuto di necessità verificare «qualche funesto caso» in cui si può riconoscere quel fenomeno doppiamente eccezionale – perché unico e perché tardivo – dell'avvento della civiltà meccanica. Resta tuttavia chiaro che questo stato medio non è affatto uno stato primitivo, ma presuppone e tollera una certa dose di progresso; e che nessuna società descritta ne presenta l'immagine privilegiata, anche se «l'esempio dei selvaggi, quasi tutti trovati a questo punto, sembra confermare che il genere umano era fatto per restarci sempre».

Lo studio di questi selvaggi ci ha dato ben altro che la rivelazione di uno stato di natura utopistica o la scoperta della società perfetta nel cuore delle foreste; esso ci aiuta a costruire un modello teorico della società umana, che non corrisponde a nessuna realtà osservabile, ma con l'aiuto del quale noi riusciremo a distinguere

«quello che c'è di originale e di artificiale nella natura attuale dell'uomo e a ben conoscere uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, e di cui tuttavia è necessario avere delle nozioni giuste per ben giudicare il nostro stato presente». Ho già citato questa formula per spiegare il senso della mia inchiesta presso i nambikwara; perché il pensiero di Rousseau, sempre in anticipo sul suo tempo, non disgiunge la sociologia teorica dalla ricerca in laboratorio o sul posto, di cui ha ben compreso l'importanza. L'uomo naturale non è né anteriore né esteriore alla società. È nostro compito ritrovare la sua forma immanente nello stato sociale fuori del quale la condizione umana è inconcepibile; e quindi, di tracciare il programma delle esperienze che «sarebbero necessarie per riuscire a conoscere l'uomo naturale» e di determinare «i mezzi per fare queste esperienze nel seno della società». Ma questo modello – conclude Rousseau – è eterno e universale. Le altre società non sono forse migliori della nostra; anche se siamo inclini a crederlo, non abbiamo a disposizione nessun metodo per provarlo. Conoscendole meglio, acquistiamo tuttavia un mezzo per staccarci dalla nostra, non perché questa sia del tutto o la sola cattiva, ma perché è l'unica da cui dobbiamo affrancarci: dalle altre lo siamo già naturalmente. Noi ci mettiamo così in grado di affrontare la seconda tappa che consiste nell'utilizzarle tutte senza nulla assimilarne, per sviluppare quei principi della vita sociale che ci sarà possibile applicare alla riforma dei nostri propri costumi, e non di quelli delle società straniere: grazie a un privilegio inverso al precedente, possiamo trasformare senza rischiare di distruggerla soltanto la società a cui apparteniamo, poiché questi cambiamenti che noi vi apportiamo provengono anche da essa.

Ponendo fuori del tempo e dello spazio il modello a cui ci ispiriamo corriamo certamente il rischio di sottovalutare la realtà del progresso. La nostra posizione ci dimostra che gli uomini hanno sempre e dovunque intrapreso lo stesso compito assegnandosi il medesimo oggetto e che, nel corso del loro divenire, solo i mezzi sono diversi. Confesso che questa prerogativa non mi preoccupa; essa sembra la più conforme ai fatti, tali come ce li rivelano la storia e l'etnografia; e soprattutto mi sembra più feconda. I fanatici del progresso si espongono a misconoscere, per il poco conto in cui le tengono, le immense ricchezze accumulate dall'umanità da un lato e dall'altro dello stretto solco sul quale fissano il loro sguardo; sopravvalutando l'importanza degli sforzi passati, essi svalutano quelli che ci restano da compiere. Anche se gli uomini non perseguono che un solo scopo, cioè di produrre una società adatta a viverci, le forze che hanno animato i nostri lontani antenati sono anche presenti in noi. Nulla è perduto; possiamo riguadagnare tutto. Ciò che fu fatto e sbagliato può essere rifatto: «L'età d'oro che una cieca superstizione aveva posto dietro (o davanti) a noi, è in noi». La fraternità umana acquista un senso concreto presentandoci nella più povera tribù la nostra immagine stessa, e un'esperienza di cui, aggiunta a tante altre, possiamo assimilarci le lezioni. Ritroveremo perfino in queste un'antica freschezza. Sapendo che dopo millenni l'uomo non è riuscito che a ripetersi, raggiungeremo quella nobiltà del pensiero che consiste, al di là di tutte le ripetizioni, nel dare come punto di partenza alle nostre riflessioni la grandezza indefinibile degli inizi. Poiché essere uomo significa, per ciascuno di noi, appartenere a una classe, a una società, a un paese, a un continente e a una civiltà; e che per noi, europei e terrestri, l'avventura nel cuore del Nuovo mondo significa anzitutto che esso non era

il nostro e che noi siamo responsabili della sua distruzione; e infine che non ce ne saranno altri: ricondotti in noi stessi da questo confronto, cerchiamo almeno di esprimerlo nei suoi termini originari – rifacendoci a un tempo in cui il nostro mondo ha perduto l'occasione che gli era offerta di scegliere la sua missione.

39. Taxila

Ai piedi delle montagne del Kashmir, fra Rawalpindi e Peshawar, si trova la località di Taxila, a qualche chilometro dalla strada ferrata. Me ne ero servito per recarmici, rendendomi involontariamente responsabile di un piccolo dramma. L'unico scompartimento di prima classe sul quale montai era di un tipo antiquato – *sleep 4, seat 6* – una via di mezzo fra il carro bestiame, la vettura salone e – per via delle sbarre protettive ai finestrini – la prigione. Era occupato da una famiglia musulmana: marito, moglie e due bambini. La signora era *purdah*. Malgrado il tentativo di isolarsi rannicchiandosi nella sua cuccetta, avvolta nel *burkah*, e voltandomi ostinatamente le spalle, questa promiscuità sembrò lo stesso troppo scandalosa e la famiglia dovette separarsi; la donna e i bambini si trasferirono nello scompartimento per signore sole, mentre il marito continuò a occupare i posti riservati fulminandomi con gli occhi. Superare questo episodio mi fu più facile in verità che accettare lo spettacolo offertomi all'arrivo, mentre attendevo un mezzo di trasporto, dalla sala d'aspetto della stazione che comunicava con uno stanzone dai muri rivestiti di legno marrone, lungo i quali erano disposti una ventina di sedili bucati, come per servire alle riunioni d'un cenacolo enterologico.

Una di quelle piccole vetture a cavalli dette *gharry*, dove ci si siede con le spalle al cocchiere, a rischio di esserne sbalzati fuori a ogni scossone, mi condusse fino alla località archeologica per una strada polverosa fiancheggiata da basse casupole di argilla, fra gli eucaliptus, le tamerici, i gelsi e gli alberi di pepe. I giardini di limoni e di aranci si stendevano ai piedi di una collina di pietra bluastra disseminata di ulivi selvatici. Sorpassai alcuni contadini vestiti di teneri colori; bianco, rosa, giallo e violaceo, e incappucciati in turbanti a forma di focaccia. Arrivai infine ai padiglioni dell'amministrazione che circondavano il museo. Era stato convenuto che vi avrei fatto un breve soggiorno, il tempo necessario per visitare gli scavi; ma poiché il telegramma «ufficiale e urgente», inviato da Lahore la sera prima per annunciare il mio arrivo, giunse al direttore cinque giorni più tardi a causa delle inondazioni che devastavano il Panjab, avrei potuto benissimo arrivare all'improvviso.

La località di Taxila, chiamata un tempo col nome sanscrito di Takshasilâ – città dei tagliatori di pietra – occupa un doppio cerchio, largo una decina di chilometri, formato dalle vallate convergenti dei fiumi Haro e Tamra-Nala: il *Tiberio Potamòs* degli antichi. Le due vallate e la cresta che le separa furono abitate dall'uomo per dieci o

dodici secoli, senza interruzione: dalla fondazione del più antico villaggio dissepolto, che data dal VI secolo prima della nostra era, fino alla distruzione dei monasteri buddhisti da parte degli unni bianchi che invasero i regni Kushan e Gupta, fra il 500 e il 600 dopo Cristo. Risalendo la vallata, si discende il corso della storia. Bhir Mound, ai piedi della cresta mediana, è il luogo più antico; qualche chilometro a monte si trova la città di Sirkap che conobbe il suo splendore sotto i parti e, proprio fuori del recinto, il tempio zoroastriano di Jandial che fu visitato da Apollonio di Tyana; più lontano ancora, è la città kushan di Sirsuk e tutto intorno sulle alture, gli stupa, i monasteri buddhisti di Mohra Moradu, Jaulian, Dharmarājika, irti di statue di argilla, cruda in origine, ma che gli incendi appiccicati dagli unni hanno preservato con una casuale cottura.

Verso il V secolo avanti Cristo c'era là un villaggio che fu incorporato all'impero acmenide e divenne un centro universitario. Nella sua marcia verso Jumna, Alessandro si fermò per qualche settimana, nel 326, nel luogo stesso dove sono oggi le rovine di Bhir Mound. Un secolo dopo, gli imperatori maurya regnarono su Taxila dove Ashoka – che costruì il più grande stupa – favorì lo sviluppo del buddhismo. L'impero dei maurya declinò alla sua morte che avvenne nel 331, e i re greci di Battriana lo sostituirono. Verso l'80 prima della nostra era sopravvivono gli sciti che a loro volta abbandonano il terreno ai parti il cui impero si estende, verso il 30 dopo Cristo, da Taxila a Doura Europos. Si crede di poter fissare a quest'epoca la visita di Apollonio. Ma, già da due secoli, le popolazioni kushan sono in marcia, dal Nordovest della Cina che lasciano verso il 170 avanti Cristo, fino a Battriana, all'Oxus, a Kabul e finalmente all'India del Nord, che occupano verso l'anno 60, per qualche tempo nella vicinanza dei parti. Caduti in decadenza già fin dal III secolo, i kushan spariscono sotto i colpi degli unni duecento anni più tardi. Quando il pellegrino cinese Hsuan Tsang visita Taxila nel VII secolo, non trova più che le vestigia di un passato splendore.

Al centro di Sirkap, le cui rovine disegnano a fior di terra il piano quadrangolare e le strade tracciate col filo, un monumento dà a Taxila il suo vero significato: è l'altare detto «dell'aquila a due teste», sullo zoccolo del quale sono tre porticati scolpiti a bassorilievo: uno a frontone, di stile greco-romano, l'altro a campana alla maniera bengalese, il terzo fedele allo stile buddhistico arcaico dei portali di Bharhut. Ma sarebbe ancora sottovalutare Taxila ridurla a un luogo dove, per qualche secolo, tre delle più grandi tradizioni spirituali del mondo antico hanno vissuto vicine: ellenismo, induismo, buddhismo; perché anche la Persia di Zoroastro era presente e, con i parti e gli sciti, si venne a creare una civiltà delle steppe qui combinate con l'ispirazione greca, di cui ci rimangono i più bei gioielli che siano mai usciti dalle mani di un orafo; questi ricordi erano ancora vivi quando l'Islam invadeva il paese per non più lasciarlo. A eccezione di quella cristiana tutte le influenze di cui è penetrata la civiltà del mondo antico sono qui rappresentate. Lontane sorgenti hanno confuso le loro acque. Io stesso, visitatore europeo in meditazione su queste rovine, affermo la mancanza di quella tradizione. Dove, l'uomo del mondo antico riannodandosi con la sua storia potrebbe interrogarsi meglio che in questo luogo che gli presenta il suo microcosmo?

Erravo una sera nel recinto di Bhir Mound, delimitato da uno sterrato. Questo modesto villaggio, di cui sono rimaste solo le fondamenta, non sorpassa il livello delle viuzze geometriche dove camminavo. Avevo l'impressione di vedere la sua pianta dall'alto o da molto lontano, e questa illusione, favorita dall'assenza di vegetazione,

aggiungeva profondità a quella della storia. In queste case vissero forse gli scultori greci che seguirono Alessandro, creatori dell'arte del Gandhara, e che diedero agli antichi buddhisti l'audacia di raffigurare i loro dèi. Un riflesso brillante ai miei piedi mi fermò: riaffiorata dopo le piogge recenti, c'era una targhetta d'argento con un'iscrizione greca: MENANDROU BASILEUS SOTEROS. Che sarebbe oggi l'Occidente se il tentativo di unione fra il mondo mediterraneo e l'India fosse riuscito in forma durevole? Il cristianesimo, l'Islam sarebbero mai esistiti? Pensavo soprattutto all'Islam; non per i mesi precedenti passati in centri musulmani: qui, di fronte ai grandi monumenti dell'arte greco-buddhista, i miei occhi e il mio spirito rimanevano pieni del ricordo dei palazzi mogol ai quali avevo consacrato le ultime settimane, a Delhi, Agra e Lahore. Mal informato com'ero della storia e della letteratura dell'Oriente, quelle opere mi si imponevano (come presso quei popoli primitivi dove ero arrivato senza conoscerne la lingua) e mi offrivano il tratto saliente su cui fermare il mio pensiero.

Dopo Calcutta, con la sua brulicante miseria e i suoi sordidi sobborghi che sembrava soltanto trasportassero sul piano umano la profusione lussureggiante dei tropici, contavo di trovare a Delhi la serenità della storia. Già mi vedevo, come a Carcassonne e a Semur, in un alberghetto rannicchiato fra i bastioni, sognare al chiaro di luna; quando mi avevano detto che avrei dovuto scegliere fra la nuova e la vecchia città, non avevo esitato scegliendo a caso un albergo situato nella seconda. Grande fu dunque la mia sorpresa, percorrendo i trenta chilometri fatti in taxi, di trovarmi di fronte a un paesaggio informe, di cui mi domandavo se fosse un antico campo di battaglia; tra la vegetazione si intravedevano, a rari intervalli, rovine e cantieri abbandonati. Quando infine arrivammo alla cosiddetta città vecchia, la delusione fu ancora più grande: era, come dovunque, un accantonamento inglese. Dai giorni che seguirono potei constatare che invece di trovare il passato concentrato in un piccolo spazio, come nelle città europee, Delhi mi sarebbe apparsa come uno sterpaio aperto a tutti i venti dove i monumenti erano sparpagliati simili a dadi su di un tappeto. Ogni sovrano aveva voluto costruire la sua propria città abbandonando e demolendo la precedente, per prelevarne i materiali. Non c'era una sola, ma dodici o tredici Delhi, lontane decine di chilometri una dall'altra, perdute in una pianura dove si indovinavano qua e là tumuli, monumenti e tombe. Già l'Islam mi sconcertava per un atteggiamento verso la storia contraddittorio al nostro e contraddittorio in se stesso: la preoccupazione di fondare una tradizione si accompagnava alla frenesia di distruggere tutte le tradizioni anteriori. Ogni monarca aveva voluto creare l'imperituro abolendo la durata.

Mi misi dunque, da saggio turista, a percorrere distanze enormi per visitare monumenti ciascuno dei quali sembrava costruito in un deserto.

Il Forte Rosso è piuttosto un palazzo in cui le tracce del Rinascimento (come i mosaici in pietra dura) sono mescolate a un embrione di stile Luigi xv che qui è certamente dovuto a influenze mogol. Malgrado la sontuosità dei materiali e la raffinatezza della decorazione rimasi insoddisfatto. Non vi è niente di architettonico, niente che dia l'impressione di un palazzo: piuttosto un insieme di tende montate «in duro» in un giardino che sarebbe meglio definire un accampamento idealizzato. Tutte le immaginazioni sembrano derivare da arti tessili: baldacchini di marmo che fanno pensare alle pieghe di un tendaggio, *jali* che sono veramente (e non per metafora) dei

«merletti di pietra». Il baldacchino imperiale di marmo è la copia di un baldacchino smontabile, in legno ricoperto di drappaggi; come il suo modello, non fa corpo con la sala delle udienze. Anche la tomba di Hamayun, per quanto arcaica, dà al visitatore quel senso di malessere derivante dalla mancanza di un elemento essenziale. L'insieme è di effetto, ogni particolare è squisito, ma è impossibile afferrare un legame organico fra le parti e il tutto.

La grande Moschea – Jamma Masjid – che è del XVII secolo, soddisfa di più il visitatore occidentale sia per la struttura che per il colore. Si arriva quasi ad ammettere che sia stata concepita e voluta come un tutto. Per quattrocento franchi ho potuto vedere i più antichi esemplari del Corano, un pelo della barba del Profeta fissato con una goccia di cera al fondo di una scatola di vetro riempita di petali di rose, e i suoi sandali. Un povero fedele si avvicina per approfittare dello spettacolo, ma l'incaricato lo allontana con orrore. Forse perché non ha pagato quattrocento franchi, o perché la vista di quelle reliquie è troppo carica di potenza magica per un credente?

Per abbandonarsi a questa civiltà bisogna andare ad Agra. Poiché si può dire tutto sul Taj Mahal e sul suo facile incanto da cartolina postale a colori. Si può ironizzare sulla processione di giovani spose britanniche a cui fu accordato il privilegio di passare la loro luna di miele nel tempio di destra in arenaria rosa, e sulle vecchie zitelle anch'esse anglosassoni, che venereranno fino alla morte il ricordo del Taj che scintilla sotto le stelle e riflette la sua bianca ombra nella Jumna. È l'aspetto novecentesco dell'India; ma a ben pensarci, ci si rende conto che esso riposa su affinità profonde, più che sul caso storico e sulla conquista. Senza dubbio l'India si è europeizzata intorno al 1900 e ne ha conservato l'impronta sia nel vocabolario che nei suoi usi vittoriani: *lozange* per dolciumi, *commode* per sedia bucata. Ma, inversamente, si capisce qui che gli anni intorno al 1900 furono il periodo indù dell'Occidente: lusso dei ricchi; indifferenza alla miseria, gusto delle forme languide e arabesche, sensualità, amore dei fiori e dei profumi, e via di seguito fino ai baffi affilati, agli orecchini e alle cianfrusaglie.

Visitando a Calcutta il celebre tempio jainista, costruito nel secolo XIX da un miliardario in un parco pieno di statue fuse in metallo screziato d'argento, o in marmo scolpito da italiani inetti, potevo avere l'impressione di riconoscere, nel padiglione di alabastro incrostato di un mosaico di specchi e tutto impregnato di profumo, l'immagine più ambiziosa che i nostri progenitori avessero concepito nella loro prima giovinezza, di una casa chiusa di gran lusso. Ma facendo questa riflessione non biasimavo l'India perché costruiva templi simili a bordelli; ma noi, piuttosto, che non abbiamo trovato nella nostra civiltà altro posto dove affermare la nostra libertà ed esplorare i limiti della nostra sensualità, ciò che è appunto in funzione di un tempio. Io contemplavo negli indù la nostra immagine esotica, riflessa in questi fratelli indoeuropei sviluppati in un altro clima, a contatto di civiltà diverse, ma le cui intime tentazioni sono talmente simili alle nostre che, in certi periodi, come nell'epoca del 1900, esse affiorano anche in noi alla superficie.

Nulla di simile ad Agra dove regnano altre ombre: quelle della Persia medievale, dell'Arabia sapiente, sotto una forma che molti giudicano convenzionale. Tuttavia sfido qualunque visitatore che conservi un po' di freschezza d'animo, a non sentirsi sconvolto nell'attraversare, con il recinto del Taj, distanze ed età, per penetrare direttamente nell'universo delle *Mille e una notte*; in modo meno sottile, senza dubbio,

che a Itmadud Daulah, perla, gioiello, tesoro bianco, beige e giallo; o alla tomba rosata di Akbar popolata soltanto da scimmie, da pappagalli e da antilopi, in fondo a una campagna sabbiosa dove il verde pallidissimo delle mimose si fonde coi colori del suolo: paesaggio animato la sera dai pappagalli verdi e dalle gazze color turchese, dal volo pesante dei pavoni e dai conciliaboli delle scimmie sedute ai piedi degli alberi.

Ma come i palazzi del Forte Rosso e come la tomba di Jehangir che si trova a Lahore, il Taj rimane un'impalcatura drappeggiata anche se di marmo. Si riconoscono ancora i pali destinati a sostenere le tende. A Lahore queste sono perfino copiate in mosaico. I piani sovrapposti non si compongono, si ripetono. Qual è la ragione profonda di questa indigenza in cui s'indovina l'origine dell'attuale disdegno dei musulmani per le arti plastiche? All'Università di Lahore ho incontrato una signora inglese, sposata a un musulmano, che dirigeva il Dipartimento delle Belle arti. Solo le ragazze sono autorizzate a seguire i suoi corsi; la scultura è proibita, la musica è clandestina, la pittura è insegnata come un'arte diletteantistica. Poiché la separazione dell'India dal Pakistan è avvenuta secondo una linea di frattura religiosa, si è verificata una esasperazione dell'austerità e del puritanesimo. L'arte, dicono qui, «si è data alla macchia». Non si tratta soltanto di restare fedeli all'Islam, ma più ancora forse, di ripudiare l'India: la distruzione dell'Islam rinnova Abramo, ma con un significato politico e nazionalistico del tutto nuovo. Calpestando l'arte, si abiura l'India.

L'idolatria – dando a questa parola il suo senso preciso che indica la presenza del dio nel suo simulacro – si trova nell'India sempre viva. Questo è evidente, sia in quelle basiliche di cemento armato che si ergono nei sobborghi lontani di Calcutta, dedicate a culti recenti i cui preti, a testa rasata, piedi nudi e vestiti di velo giallo, ricevono il pubblico dietro le loro macchine da scrivere in modernissimi uffici che circondano il santuario, occupati ad amministrare il ricavato dell'ultimo giro missionario in California, sia nei quartieri bassi a Kali Ghat: «Tempio del secolo XVII» mi dicono gli affaristi preti-ciceroni, ma rivestito di ceramica datata dalla fine del XIX. A quest'ora il santuario è chiuso; se ci ritorno di mattina, potrò, da un posto preciso che mi viene mostrato, scorgere la dea per la porta socchiusa, fra due colonne. Qui, come al grande tempio di Krishna sulle rive del Gange, il tempio è l'abitazione di un dio il quale non riceve se non nei giorni di festa; il culto ordinario consiste nell'accamparsi nei corridoi e nel raccogliere dai domestici sacri le chiacchiere relative alle disposizioni del maestro. Mi contento dunque di gironzolare nei dintorni, nei vicoli pieni di mendicanti in attesa del momento di essere nutriti a spese del culto, alibi di un commercio esoso – oleografie e statuette di gesso raffiguranti le divinità – con, qua e là, delle testimonianze più dirette: quel tridente rosso e quelle pietre diritte addossate al tronco di un banyan, è Siva; quell'altare tutto arrossato, è Laksmi; quell'albero ai cui rami sono appese innumerevoli offerte: sassolini e pezzetti di stoffa, è abitato da Ramakrishna che guarisce le donne sterili; e sotto quell'altare fiorito veglia il dio dell'amore, Krishna.

A quest'arte religiosa di paccottiglia, ma incredibilmente vera, i musulmani oppongono il loro pittore unico e ufficiale: Chagtai è un acquarellista inglese che si ispira alle miniature rajput. Perché l'arte musulmana decade così rapidamente appena raggiunto il suo apogeo? Essa passa direttamente dal palazzo al bazar. Non è forse per conseguenza del suo ripudio delle immagini? L'artista, privato di ogni contatto con la

realtà, perpetua una convenzione talmente esangue che non può essere ringiovanita o fecondata. O è sostenuta dall'oro, oppure crolla. A Lahore l'erudito che mi accompagna non ha che del disprezzo per gli affreschi sikh che ornano il forte: *Too showy, no colour scheme, too crowded*; e senza dubbio, ciò è molto lontano dal fantastico soffitto di specchi del Shish Mahal, che scintilla al pari di un cielo stellato; ma è volgare, ostentato, popolare e affascinante come spesso l'India contemporanea di fronte all'Islam.

Eccettuate le fortezze, i musulmani non hanno costruito in India che templi e tombe. Ma le fortezze erano palazzi abitati, mentre le tombe e i templi sono palazzi disabitati. Si prova qui, ancora una volta, la difficoltà per l'Islam di concepire la solitudine. Qui la vita è anzitutto comunità, e il morto si installa sempre nel quadro di una comunità sprovvista di partecipanti.

C'è uno stridente contrasto fra lo splendore dei mausolei, le loro vaste dimensioni, e la concezione ristretta delle pietre tombali che contengono. Sono delle piccole tombe in cui ci si deve sentire molto a disagio. A che servono dunque quelle sale, quelle gallerie che le circondano e di cui godranno soltanto i passanti? La tomba europea ha la misura del suo abitante: il mausoleo è raro, e l'arte e l'ingegno si esercitano sulla tomba stessa per renderla sontuosa e confortevole per il giacente.

Nell'Islam, la tomba si compone di un mausoleo splendido, di cui il morto non usufruisce, e di una tomba meschina (che del resto consiste di un cenotafio visibile e di una sepoltura nascosta) dove il morto sembra prigioniero. Il problema del riposo nell'aldilà trova una soluzione due volte contraddittoria: da una parte, comodità stravagante e inefficace, dall'altra disagio reale, il primo compensando il secondo. Non è l'immagine della civiltà musulmana che associa le raffinatezze più rare: palazzi di pietre preziose, fontane di acqua di rose, vivande ricoperte di lamine d'oro, tabacco da fumo mescolato con perle triturate, che servono da schermo alla grossolanità dei costumi e alla bigotteria che pervade il pensiero morale e religioso?

Sul piano estetico, il puritanesimo islamico, rinunciando ad abolire la sensualità, si è contentato di ridurla alle sue forme minori: profumi, merletti, ricami e giardini. Sul piano morale, ci si trova di fronte allo stesso equivoco di una tolleranza ostentata, a danno di un proselitismo il cui carattere compulsivo è chiaro. Effettivamente, il contatto dei non-musulmani li mette in angoscia. Il loro genere di vita provinciale si perpetua sotto la minaccia di altri generi di vita, più liberi e più facili del loro, che rischia di esserne alterato con la sola contiguità.

Piuttosto dunque che parlare di tolleranza, sarebbe meglio dire che questa tolleranza, nella misura in cui esiste, è una continua vittoria su loro stessi. Preconizzandola, il Profeta li ha condannati a una situazione di crisi permanente, che risulta dalla contraddizione fra la portata universale della rivelazione e l'ammissione della pluralità delle fedi religiose. C'è qui una situazione «paradossale», nel senso pavloviano, generatrice di ansietà da una parte e di compiacenza di se stessi dall'altra, poiché ci si crede capaci, grazie all'Islam, di superare un simile conflitto. Inutilmente, del resto; come mi faceva osservare un giorno un filosofo indiano, i musulmani vanno fieri per il fatto di professare il valore universale dei grandi principi: libertà, uguaglianza, tolleranza; e smentiscono il credito a cui aspirano, affermando contemporaneamente che essi sono i soli a praticarli.

Un giorno, a Karachi, ero in compagnia di saggi musulmani, universitari o religiosi.

Sentendoli vantare la superiorità del loro sistema, fui colpito dall'insistenza con cui ribattevano su un solo argomento: la sua semplicità. La legislazione islamica in materia di eredità è migliore di quella indù perché è più semplice. Volendo aggirare il divieto tradizionale del prestito a interesse, basta stabilire un contratto di associazione fra il depositario e il banchiere, e l'interesse si risolverà in una partecipazione del primo alle imprese del secondo. Quanto alla riforma agraria, si applicherà la legge musulmana alla successione delle terre arabili finché esse siano sufficientemente suddivise, poi si cesserà di applicarla – poiché non si tratta di un articolo di dogma – per evitare uno sminuzzamento eccessivo: «There are so many ways and means...».

Tutto l'Islam sembra in effetti un metodo per produrre nello spirito dei credenti conflitti insormontabili, salvo a liberarli poi proponendo loro soluzioni di una grande (ma troppo grande) semplicità. Con una mano li si spinge e con l'altra li si trattiene sull'orlo dell'abisso. Vi preoccupate per la virtù delle vostre spose o delle vostre figlie mentre siete fuori città! Niente di più semplice, velatele e chiudetele in un chiostro. Così si arriva al *burkah* moderno, simile a un apparecchio ortopedico, con la sua forma complicata, le sue aperture, per poter vedere, in passamaneria, i suoi bottoni a pressione e i suoi cordoncini, il pesante tessuto di cui è fatto, per adattarsi esattamente ai contorni del corpo umano, pur dissimulandolo quanto più è possibile. Ma, di questo passo, il confine della preoccupazione è soltanto spostato, perché ormai basterà che qualcuno sfiori vostra moglie per essere disonorato, e vi tormenterete quindi ancora di più. Una franca conversazione con dei giovani musulmani insegna due cose: prima, che sono ossessionati dal problema della verginità prenuziale e della fedeltà ulteriore; poi che il *purdah*, cioè la segregazione delle donne, forma, in un senso, ostacolo agli intrighi amorosi, ma su un altro piano li favorisce; attribuendo cioè alle donne un proprio mondo, di cui esse sole conoscono i limiti. Poiché, da giovani, tentano di penetrare negli harem, hanno delle buone ragioni per diventarne i guardiani una volta sposati.

Indù e musulmani dell'India mangiano con le mani. I primi delicatamente e leggermente, aiutandosi con un frammento di *chapati*; si chiamano così certe larghe pizze, che vengono cotte schiacciandole contro la parete interna di un grosso vaso di terracotta interrato e riempito di brace per un terzo. Presso i musulmani, mangiare con le dita diventa un sistema: nessuno afferra l'osso della vivanda per rosicchiare la carne. Con la sola mano utilizzabile (essendo la sinistra impura perché riservata alle abluzioni intime) impastano e tirano i brandelli; quando hanno sete, con la mano unta impugnano il bicchiere. Osservando questi usi, che valgono quanto gli altri, ma che, dal punto di vista occidentale, sembrano ostentare un'eccessiva disinvoltura, ci si domanda fino a che punto il costume, piuttosto che essere un residuo arcaico, non risulti da una riforma voluta dal Profeta: «Non fate come gli altri popoli che mangiano con un coltello», ispirata dallo stesso interesse, senza dubbio inconscio, d'infantilizzazione sistematica, d'imposizione omosessuale della comunità per mezzo della promiscuità che risulta dai rituali di pulizia dopo il pasto, in cui tutti si lavano le mani, gargarizzano, ruttano e sputano nella stessa bacinella, mettendo in comune, con una incredibile indifferenza reciproca, la stessa paura dell'impurità associata allo stesso esibizionismo. La volontà di confondersi è del resto accompagnata dal bisogno di singolarizzarsi come gruppo, di qui l'istituzione del *purdah*: «Che le vostre donne

siano velate perché si distinguano dalle altre».

La fraternità islamica riposa su una base culturale e religiosa. Essa non ha alcun carattere economico o sociale. Poiché abbiamo lo stesso dio, il buon musulmano sarà colui che dividerà il suo *hooka* con lo spazzino. Il mendicante è davvero mio fratello: soprattutto nel senso che entrambi dividiamo fraternamente la stessa accettazione della disuguaglianza che ci separa; da qui le due specie sociologicamente così notevoli come il musulmano germanofilo e il tedesco islamizzato; se un corpo di guardia potesse essere religioso, l'Islam sarebbe la sua religione ideale: stretta osservanza del regolamento (preghiera cinque volte al giorno, comportante ciascuna cinquanta genuflessioni): ispezioni particolareggiate e cure di pulizia (le abluzioni rituali); promiscuità maschile nella vita spirituale come nel compimento delle funzioni organiche; e niente donne.

Quegli ansiosi sono anche degli uomini d'azione; presi fra sentimenti incompatibili, compensano l'inferiorità di cui risentono con delle forme tradizionali di sublimazione che vengono associate da sempre all'anima araba: gelosia, fierezza, eroismo. Ma questa volontà di isolamento, questo campanilismo alleato a un nomadismo cronico (l'urdu è una lingua giustamente chiamata «dell'accampamento») che sono all'origine della formazione del Pakistan, si spiegano molto imperfettamente con una comunità di fede religiosa e con una tradizione storica. È un fatto sociale attuale e che va interpretato come tale: dramma di coscienza collettiva che ha costretto milioni di individui a una scelta irrevocabile, all'abbandono delle loro terre, spesso della loro fortuna, a volte dei loro genitori, della loro professione, dei loro progetti per l'avvenire, delle terre dei loro avi e delle loro tombe, per restare fra musulmani, e perché si sentono a loro agio solamente fra musulmani.

Grande religione che si fonda, più che sull'impotenza di annodare legami al di fuori, sull'evidenza di una rivelazione. Di fronte alla benevolenza universale del buddhismo, al desiderio cristiano del dialogo, l'intolleranza musulmana assume una forma inconscia di quelli che la praticano; anche se non cercano sempre, in modo brutale, di attirare altri nella loro verità, sono tuttavia incapaci (ed è più grave) di sopportare l'assistenza altrui come prossimo in quanto tale. Il solo modo per essi di mettersi al riparo dal dubbio e dall'umiliazione consiste in un annientamento di questo prossimo, considerato come testimone di un'altra fede e di un'altra condotta. La fraternità islamica è il contrario di una fraternità che esclude gli infedeli; non può considerarsi tale del resto, poiché in questo caso dovrebbe riconoscere l'esistenza degli infedeli.

40. Visita al Kyong

Conosco fin troppo bene il motivo del disagio provato in vicinanza dell'Islam: ritrovo in esso l'universo da cui provengo; l'Islam è l'Occidente dell'Oriente. Più precisamente ancora, ho dovuto incontrarmi con l'Islam per misurare il pericolo che minaccia oggi il pensiero francese. Non riesco a perdonargli di presentarmi la nostra immagine, di obbligarmi a constatare come la Francia è in via di diventare musulmana. Presso i musulmani come presso di noi, osservo lo stesso atteggiamento scolastico, lo stesso spirito utopistico e quella convinzione ostinata che basti tracciare un problema sulla carta per esserne tosto sbarazzati. Sotto l'egida di un razionalismo giuridico e formalista, ci costruiamo un'immagine del mondo e della società in cui tutte le difficoltà sono sottoposte a una logica artificiosa e non ci rendiamo conto che l'universo non è più formato degli oggetti di cui parliamo. Come l'Islam è rimasto cristallizzato nella contemplazione di una società che era reale sette secoli fa, i cui problemi aveva allora risolto con soluzioni efficaci, noi non riusciamo più a pensare fuori degli schemi di un'epoca già chiusa da un secolo e mezzo, che fu quella in cui sapemmo accordarci alla storia; troppo brevemente, peraltro, perché Napoleone, questo Maometto dell'Occidente, ha fallito là dove l'altro ha vinto. Parallelamente al mondo islamico, la Francia della Rivoluzione ha subito il destino riservato ai rivoluzionari pentiti, quello cioè di diventare i conservatori nostalgici dello stato di cose in rapporto al quale essi presero posizione un tempo in direzione del progresso.

Nei confronti dei popoli e delle culture ancora sottoposte al nostro controllo, siamo prigionieri della stessa contraddizione di cui soffre l'Islam riguardo ai suoi protetti e al resto del mondo. Noi non possiamo ammettere che dei principi, fecondi per la nostra espansione, non siano ormai apprezzati dagli altri e quindi rigettati da loro, tanto dovrebbe esser grande, a nostro avviso, la loro riconoscenza verso di noi che li abbiamo immaginati per primi. Così l'Islam che, nel vicino Oriente, fu l'inventore della tolleranza, non perdona i non-musulmani di non abiurare alla loro fede, poiché essa ha su tutte le altre la superiorità schiacciante di rispettarle. Il paradosso, nel nostro caso, consiste nel fatto che i nostri interlocutori sono musulmani e che lo spirito che ci anima, gli uni e gli altri, offre troppi tratti in comune per non metterci in opposizione. Sul piano internazionale, s'intende; perché queste controversie sono proprie di due borghesie che si affrontano. L'oppressione politica e lo sfruttamento economico non hanno il diritto di andare a cercarsi scuse presso le

loro vittime. Se, tuttavia, una Francia di quarantacinque milioni di abitanti si aprisse largamente sulla base dell'uguaglianza dei diritti, per ammettere venticinque milioni di cittadini musulmani, anche se analfabeti in gran numero, essa non adotterebbe un procedimento più audace di quello a cui l'America deve di non essere rimasta una piccola provincia del mondo anglosassone. Quando i cittadini della Nuova Inghilterra decisero, un secolo fa, di autorizzare l'emigrazione dalle regioni più arretrate di Europa, e degli strati sociali inferiori, e di lasciarsi sommergere da quell'ondata, corsero un pericolo, vivendolo, la cui posta era assai più grave di quella che noi rifiutiamo oggi di rischiare.

Potremo mai farlo? Può accadere che due forze aggressive, sommandosi insieme, invertano la loro direzione? Ci salveremo, o piuttosto non determineremo noi stessi la nostra perdita se, rafforzando il nostro errore con quello analogo, ci rassegheremo a ridurre il patrimonio del mondo antico a quei dieci o quindici secoli di impoverimento spirituale di cui la sua metà occidentale è stata il teatro e l'agente? Qui a Taxila, in questi monasteri buddhisti che l'influenza greca ha fatto pullulare di statue, sono in presenza di quella fugace possibilità che il nostro Vecchio mondo ebbe di restare uno; la scissione non è ancora compiuta. Un altro destino è possibile, quello, precisamente, che l'Islam interdice, drizzando una barriera fra un Occidente e un Oriente che, senza di esso, non avrebbero forse mai perduto il loro attaccamento al suolo comune nel quale affondano le loro radici.

Senza dubbio a questo fondo orientale l'Islam e il buddhismo si sono opposti ciascuno a suo modo, contrapponendosi l'uno all'altro. Ma, per comprendere il loro rapporto, non bisogna paragonare l'Islam e il buddhismo mettendoli di fronte sotto la forma storica da essi assunta nel momento in cui sono entrati in contatto; poiché l'uno aveva allora cinque secoli di esistenza e l'altro quasi venti. Malgrado questo scarto, bisogna riportarli tutti e due alla loro prima fioritura, la cui freschezza, per quanto riguarda il buddhismo, si respira davanti ai suoi primi monumenti come nelle più umili manifestazioni di oggi.

Il mio ricordo si rifiuta di dissociare i templi paesani della frontiera birmana dalle stele di Bharhut che datano dal secondo secolo avanti la nostra era e di cui bisogna cercare a Calcutta e a Delhi i frammenti dispersi. Le stele, eseguite in un'epoca e in una regione in cui l'influenza greca non si era ancora manifestata, mi hanno dato un primo motivo di sorpresa; all'osservatore europeo esse appaiono al di fuori dei luoghi e delle età, come se i loro scultori, possessori di una macchina per sopprimere il tempo, avessero concentrato nella loro opera tremila anni di storia dell'arte e – posti a uguale distanza dall'Egitto e dal Rinascimento – fossero riusciti a fissare in un attimo una evoluzione cominciata in un'epoca che essi hanno potuto conoscere e che si compie alla fine di un'altra non ancora cominciata. Se esiste un'arte eterna, è proprio questa: che risalga a cinque millenni o a ieri, non sappiamo. Appartiene alle piramidi e alle nostre case; le forme umane scolpite in questa pietra rosa a grana fina potrebbero staccarsene e mescolarsi alla nostra vita. Nessuna arte statuaria procura un più profondo senso di pace e di familiarità come questa, con le sue donne castamente impudiche e la sua sensualità materna che si compiace dell'opposizione delle madri-amanti e della clausura delle figlie, opposte tutte e due alla clausura delle amanti dell'India non buddhista: femminilità placida e come liberata dal conflitto dei sessi, evocata anche, per loro parte, dai bonzi dei templi, confondibili, a causa della loro

testa rasata, con le monache, in una sorta di terzo sesso, per metà parassita e per metà prigioniero.

Se il buddhismo cerca, come l'Islam, di dominare gli eccessi dei culti primitivi, questo avviene grazie alla pacificazione unificatrice che porta in sé la premessa del ritorno al seno materno; sotto questo profilo, esso reintegra l'eroticismo dopo averlo liberato dalla frenesia e dall'angoscia. Al contrario l'Islam si sviluppa secondo un orientamento mascolino. Tenendo sotto chiave le donne, esso preclude l'accesso al seno materno: del mondo della donna l'uomo ha fatto un mondo chiuso. Con questo mezzo senza dubbio spera anche di raggiungere la tranquillità; ma la paga con delle esclusioni: quella delle donne dalla vita sociale e quella degli infedeli dalla comunità spirituale: mentre il buddhismo concepisce piuttosto questa tranquillità come una fusione: con la donna; con l'umanità, e in una rappresentazione asessuata della divinità.

Non si potrebbe immaginare un contrasto più deciso di quello esistente fra il saggio e il Profeta, né l'uno né l'altro sono dèi, ecco il loro unico punto in comune. Sotto tutti gli altri aspetti sono opposti; l'uno casto, l'altro potente con le sue quattro mogli; l'uno androgino, l'altro barbuto; l'uno pacifico, l'altro bellicoso; l'uno esemplare, l'altro messianico. Ma infatti, milleduecento anni li separano; e il male della coscienza occidentale è che il cristianesimo che, nato più tardi, avrebbe potuto determinare la loro sintesi, sia apparso «avanti lettera» – troppo presto – non come una conciliazione *a posteriori* di due estremi, ma come un passaggio dall'uno all'altro: termine medio di una serie destinata dalla sua logica interna, dalla geografia e dalla storia, a svilupparsi d'ora in poi nel senso dell'Islam; poiché quest'ultimo – i musulmani hanno vinto su questo punto – rappresenta la forma più evoluta del pensiero religioso senza peraltro essere la migliore; direi anzi, essendo per questa ragione la più inquietante delle tre.

Gli uomini hanno fatto tre grandi tentativi religiosi per liberarsi dalla persecuzione dei morti, dal maleficio dell'aldilà e dalle angosce della magia. A distanza approssimativamente di mezzo millennio, essi hanno concepito successivamente il buddhismo, il cristianesimo e l'Islam; ed è sorprendente che ogni tappa, lungi dal segnare un progresso sulla precedente, testimoni piuttosto un regresso. Non c'è aldilà per il buddhismo: tutto in esso si riduce a una critica radicale, quale l'umanità non sarebbe stata in seguito più capace di fare, il cui termine è il saggio sfociare in un rifiuto del senso delle cose e degli esseri: disciplina che abolisce l'universo e se stessa come religione. Cedendo di nuovo alla paura, il cristianesimo ristabilisce l'altro mondo, le sue speranze, le sue minacce e il suo giudizio finale. Non resta più all'Islam che incatenarlo: il mondo temporale e il mondo spirituale si trovano accomunati. L'ordine sociale si adorna dei prestigii dell'ordine soprannaturale, la politica diventa teologia. In fin dei conti, si sono sostituiti degli spiriti e dei fantasmi a cui neanche la superstizione poteva dare vita, con dei padroni già troppo reali, ai quali in più si permette di monopolizzare un aldilà che aggiunge il suo peso a quello già schiacciante della vita su questa terra.

Questo esempio giustifica l'ambizione dell'etnografo, quella cioè di risalire sempre alle origini. L'uomo non crea cose veramente grandi che al principio; in qualunque campo, solo il primo frutto è integralmente valido. Quelli che seguono sono esitanti e balbettanti, e si affannano pezzo per pezzo a recuperare il territorio superato. Firenze,

che ho visitato dopo New York, dapprima non mi ha sorpreso: nella sua architettura e nelle sue arti plastiche riconoscevo Wall Street del xv secolo. Paragonando i primitivi ai maestri del Rinascimento e i pittori di Siena a quelli di Firenze, avevo il senso della decadenza: che avevano fatto questi ultimi se non esattamente quello che non si sarebbe dovuto fare? E tuttavia essi restano ammirevoli. La grandezza propria degli inizi è così certa che anche gli errori, a condizione di essere nuovi, ci abbagliano ancora con la loro bellezza.

Oggi io contemplo l'India attraverso l'Islam; quella di Buddha, prima di Maometto, il quale per me europeo, e perché europeo, si erge fra la nostra riflessione e le dottrine che gli sono più vicine come un villano che impedisce un girotondo in cui le mani, predestinate ad allacciarsi, dell'Oriente e dell'Occidente siano state da lui disunite. Quale errore stavo per commettere sulla traccia di quei musulmani che si proclamano cristiani e occidentali e pongono nel loro Oriente la frontiera fra i due mondi! I due mondi sono più vicini che ciascuno di essi non lo sia al loro anacronismo. L'evoluzione razionale è inversa a quella della storia: l'Islam ha tagliato in due un mondo più civile. Quello che gli sembra attuale proviene da un'epoca già compiuta, esso quindi vive in uno spostamento millenario. Ha saputo compiere un'opera rivoluzionaria; ma poiché questa si applicava a una frazione arretrata dell'umanità, seminando il reale ha sterilizzato il virtuale: ha determinato un progresso che è l'inverso di un programma.

Che l'Occidente risalga alle fonti del suo laceramento: interponendosi fra il buddhismo e il cristianesimo, l'Islam ci ha islamizzati; quando l'Occidente si è lasciato trascinare dalle crociate a opporgli e quindi ad assomigliargli, piuttosto che prestarsi – se non fosse mai esistito – a quella lenta osmosi col buddhismo che ci avrebbe cristianizzati di più e in un senso tanto più cristiano in quanto saremmo risaliti al di là dello stesso cristianesimo. Fu allora che l'Occidente ha perduto la sua opportunità di restare femmina.

Sotto questa luce, comprendo meglio l'equivoco dell'arte mogol. L'emozione che essa ispira non ha nulla di architettonico: essa deriva dalla poesia e dalla musica. Ma non è forse per le ragioni suddette che l'arte musulmana doveva restare fantasmagorica? «Un sogno di marmo» si dice del Taj Mahal; questa formula da Baedeker ricopre una verità molto profonda. I mogol hanno sognato la loro arte, essi hanno creato letteralmente palazzi dai loro sogni; non hanno costruito ma trascritto. Così che questi monumenti possono turbare simultaneamente per il loro lirismo e per un certo aspetto vacuo di castelli di carte e di conchiglie. Piuttosto che palazzi solidamente fissati alla terra, sono dei bozzetti che cercano invano di esistere con la rarità e la durezza dei materiali.

Nei templi dell'India l'idolo «è» la divinità; là essa risiede, la sua presenza reale rende il tempio prezioso e terribile, e giustifica le precauzioni devote: per esempio il tenere le porte sprangate, salvo che nei giorni di udienza del dio.

A questa concezione, l'Islam e il buddhismo reagiscono in maniera diversa. Il primo esclude gli idoli e li distrugge, le sue moschee sono nude, solo la congregazione dei credenti le anima. Il secondo sostituisce le immagini agli idoli e non ha difficoltà a moltiplicare queste immagini poiché nessuna è effettivamente il dio ma solo lo evoca, e quindi il numero stesso favorisce l'opera dell'immaginazione. Accanto al santuario indù che ospita un idolo, la moschea è deserta, salvo di uomini, e il tempio buddhista contiene una folla di effigi. I centri grecobuddhisti dove si circola a fatica in una

fungaia di statue, di cappelle e di pagode annunciano l'umile *kyong* della frontiera birmana, dove sono allineate delle figurine tutte uguali e fabbricate in serie.

Mi trovavo in un villaggio mogh del territorio di Chittagong nel mese di settembre 1950; da più giorni guardavo le donne portare ogni mattina il cibo dei bonzi al tempio; nelle ore di siesta, sentivo i colpi di gong scandire le preghiere e le voci infantili canterellare l'alfabeto birmano. Il *kyong* era situato ai margini del villaggio, in cima a una piccola collinetta selvosa, simile a quello che i pittori tibetani amano rappresentare nei loro sfondi. Ai suoi piedi si trovava il *jedi*, cioè la pagoda; in quel povero villaggio essa si riduceva a una costruzione di terra a piano circolare, che si elevava in sette ripiani concentrici disposti a gradini, in un recinto quadrato di graticcio di bambù. Noi ci eravamo scalzati per arrampicarci sulla collinetta la cui argilla sottile stemperata era dolce ai nostri piedi nudi. Da una parte e dall'altra del viottolo si vedevano le piante di ananas sradicate la sera prima dagli abitanti del villaggio, scandalizzati che i loro preti si permettessero di coltivare i frutti, dato che la popolazione laica provvedeva ai loro bisogni. La sommità offriva l'aspetto di una piazzetta circondata da tre lati da tettoie di paglia, sotto cui stavano riposti dei grandi oggetti di bambù ricoperti di carta multicolore, specie di cervi volanti, destinati a ornare le processioni. Sul quarto lato si elevava il tempio, costruito su palafitte come le capanne del villaggio da cui differivano appena per le sue più grandi dimensioni e il corpo quadrato con il tetto di paglia che dominava la costruzione principale. Dopo l'arrampicata nel fango, le abluzioni prescritte sembravano del tutto naturali e sprovviste di ogni significato religioso. Entrammo. La sola luce era quella che cadeva dall'alto della lanterna formata dalla gabbia centrale, proprio al di sopra dell'altare, da cui pendevano gli stendardi di stracci e di stuoia, e quella che filtrava attraverso la paglia delle pareti. Una cinquantina di statuette di latta si affollava sull'altare accanto al quale era appeso un gong; sulle pareti, qualche cromolitografia sacra e una scena nella quale era riprodotta l'uccisione di un cervo. Il pavimento di grosse canne di bambù spaccate e intrecciate, lucido per lo strofinio dei piedi nudi, era, sotto i nostri passi, più soffice di un tappeto. Regnava una tranquilla atmosfera di granaio e l'aria era profumata di fieno. Quella sala semplice e spaziosa che sembrava un pagliaio vuoto, la cortesia dei due bonzi in piedi presso i loro pagliericci posati su delle lettiere, la commovente attenzione che aveva presieduto alla raccolta o alla confezione degli oggetti di culto, tutto contribuiva ad avvicinarmi più di quanto non lo fossi mai stato, all'idea che potevo farmi di un santuario. «Voi non avete bisogno di fare come me» mi disse il mio compagno prosternandosi quattro volte dinanzi all'altare, e io accettai il suo consiglio. Ma era meno per amor proprio che per discrezione: egli sapeva che non appartenevo alla sua confessione e io avrei temuto di abusare dei gesti rituali facendogli credere che li consideravo solo delle convenzioni: una volta tanto, non avrei avuto nessuna difficoltà a osservarli. Fra me e quel culto nessun malinteso si era stabilito. Non si trattava più di inchinarsi davanti a degli idoli o di adorare un preteso ordine soprannaturale, ma solo di rendere omaggio alla riflessione decisiva che un pensatore, o la società che creò la sua leggenda, realizzò venticinque secoli fa, e alla quale la mia civiltà non poteva contribuire che confermandola. Che cos'altro ho appreso infatti dai maestri che ho ascoltato, dai filosofi che ho letto, dalle società che ho visitato e da quella scienza stessa da cui l'Occidente trae il suo orgoglio, se non frammenti di lezioni che, messi uno accanto all'altro, ricostruiscono le meditazioni

del saggio ai piedi dell'albero? Qualsiasi sforzo per comprendere distrugge l'oggetto al quale eravamo dedicati, a profitto di un oggetto la cui natura è diversa; esso richiede da parte nostra un nuovo sforzo che lo annulla a profitto di un terzo, e così di seguito fino a che noi accediamo all'unica presenza durevole, che è quella in cui svanisce la distinzione fra il senso e l'assenza di senso: la stessa da cui eravamo partiti. Da ben duemilacinquecento anni gli uomini hanno scoperto e formulato questa verità. Da allora non abbiamo trovato niente se non – tentando una dopo l'altra tutte le vie d'uscita – altrettante dimostrazioni della conclusione alla quale avremmo voluto sfuggire.

Naturalmente, vedo anche i pericoli di una rassegnazione troppo affrettata. Questa grande religione del non-sapere non si fonda certo sulla nostra incapacità di comprendere. Essa anzi prova la nostra capacità e ci eleva fino al punto in cui scopriamo la verità sotto forma di un'esclusione reciproca dell'essere e del conoscere. Con un'audacia supplementare, essa ha – unica oltre il marxismo – riportato il problema metafisico a quello della condotta umana. Il suo scisma si è prodotto sul piano sociologico, essendo la differenza fondamentale fra il Grande e il Piccolo veicolo, quella di sapere se la salvezza di uno solo dipende o no dalla salvezza dell'umanità intera.

Tuttavia, le soluzioni storiche della morale buddhista portano a una tremenda alternativa: colui che ha risposto affermativamente alla precedente domanda si chiude in un monastero; l'altro si soddisfa a buon conto praticando una virtù egoistica.

Ma l'ingiustizia, la miseria, la sofferenza esistono; esse forniscono un termine mediatore a questa scelta. Noi non siamo soli, e non dipende da noi restare sordi e ciechi di fronte ai nostri simili, o di considerare l'umanità esclusivamente in rapporto a noi stessi. Il buddhismo può rimanere coerente pur accettando di rispondere ai richiami dal di fuori. Fors'anche, in una vasta regione del mondo, esso ha trovato la maglia che mancava alla catena. Poiché, se l'ultimo momento della dialettica che porta all'illuminazione è importante, lo sono anche tutti gli altri che lo precedono e gli somigliano. Il ripudio assoluto del senso è l'ultima di una serie di tappe ciascuna delle quali conduce da un senso minore a uno più grande. L'ultimo passo, che ha bisogno degli altri per compiersi, li convalida tutti. A suo modo e sul suo piano, ognuno corrisponde a una verità. Fra la critica marxista che libera l'uomo dalle sue prime catene – insegnandogli che il senso apparente della sua condizione sparisce quando accetta di allargare l'oggetto che considera – e la critica buddhista che completa la liberazione, non c'è né opposizione né contraddizione. Fanno tutte e due la stessa cosa a un livello diverso. Il passaggio fra i due estremi è garantito da ogni progresso della conoscenza, che un movimento di pensiero indissolubile dall'Oriente all'Occidente e che si è spostato dall'uno verso l'altro – forse soltanto per confermare la sua origine – ha permesso all'umanità di compiere nello spazio di due millenni. Come le credenze e le superstizioni si dissolvono quando si affrontano i rapporti ideali fra gli uomini, la morale cede alla storia, le forme fluide cedono il posto alle strutture e la creazione al nulla. Basta invertire la marcia per scoprire la sua simmetria; le sue parti sono sovrapponibili; le tappe superate non distruggono il valore di quelle che le hanno preparate: esse le collaudano.

Spostandosi nel suo quadro, l'uomo trasporta con sé tutte le posizioni man mano

occupate, e tutte quelle che occuperà. Egli è simultaneamente dappertutto, è una folla che avanza, ricapitolando in ogni istante un insieme di tappe. Perché noi viviamo in diversi mondi, ognuno più vero di quello da esso contenuto, esso stesso falso in rapporto a quello che lo contiene. Gli uni si riconoscono dai fatti, gli altri si vivono pensandoli, ma la contraddizione apparente insita nella loro coesistenza si risolve nella necessità da noi subito di accordare un senso ai più vicini e di rifiutarlo ai più lontani; mentre la verità è in una dilatazione progressiva del senso, ma in ordine inverso e spinta fino all'esplosione.

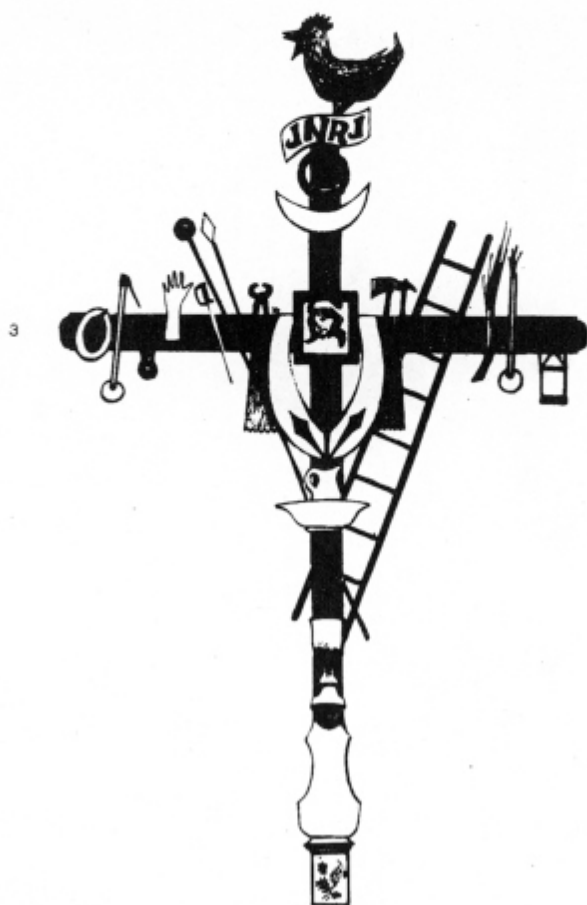
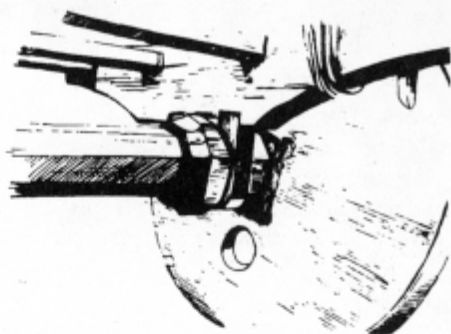
In quanto etnologo, io non sono dunque più il solo a soffrire di una contraddizione che è comune all'umanità intera e che porta in sé la sua ragione. La contraddizione sussiste soltanto quando isolo gli estremi: a che serve agire se il pensiero che guida l'azione conduce alla scoperta dell'assenza di senso? Ma questa scoperta non è immediatamente accessibile: bisogna che io la pensi e non posso pensarla in un sol tratto. Che le tappe siano dodici, come nella Boddhi; che esse siano più o meno numerose, esse esistono tutte insieme e, per raggiungere il termine, sono continuamente chiamato a vivere delle situazioni ciascuna delle quali esige qualcosa da me: io «mi devo» agli uomini come «mi devo» alla conoscenza. La storia, la politica, l'universo economico e sociale, il mondo fisico e lo stesso cielo mi stanno intorno a cerchi concentrici da cui non posso evadere col pensiero senza concedere a ciascuno una particella di me. Come il sasso che cade nell'acqua traccia sulla superficie infiniti anelli concentrici, per raggiungere il fondo devo buttarmi nell'acqua. Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono un'efflorescenza passeggera d'una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso, se non forse quello di permettere all'umanità di sostenervi il suo ruolo. Sebbene questo ruolo sia ben lontano dall'assegnarle un posto indipendente e sebbene lo sforzo dell'uomo – per quanto condannato – sia di opporsi vanamente a una decadenza universale, appare anch'esso come una macchina, forse più perfezionata delle altre, che lavora alla disgregazione di un ordine originario e precipita una materia potentemente organizzata verso un'inerzia sempre più grande e che sarà un giorno definitiva. Da quando ha cominciato a respirare e a nutrirsi fino all'invenzione delle macchine atomiche e termoneucleari, passando per la scoperta del fuoco – e salvo quando si riproduce – l'uomo non ha fatto altro che dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle a uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione. Senza dubbio ha costruito delle città e coltivato dei campi; ma, se ci si pensa, queste cose sono anch'esse macchine destinate a produrre dell'inerzia a un ritmo e in una proporzione infinitamente più elevata della quantità di organizzazione che implicano. Quanto alle creazioni dello spirito umano, il loro senso non esiste che in rapporto all'uomo e si confonderanno nel disordine quando egli sarà scomparso. Cosicché la civiltà, presa nel suo insieme, può essere definita come un meccanismo prodigiosamente complesso in cui saremmo tentati di vedere la possibilità offerta al nostro universo di sopravvivere, se la sua funzione non fosse di fabbricare ciò che i fisici chiamano entropia, cioè inerzia. Ogni parola scambiata, ogni riga stampata stabiliscono una comunicazione fra due interlocutori, rendendo stabile un livello che era prima caratterizzato da uno scarto d'informazione, quindi una organizzazione più grande. Piuttosto che antropologia, bisognerebbe chiamare «entropologia» questa disciplina

destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte questo processo di disintegrazione.

Eppure, io esisto. Non certo come individuo; perché che cosa sono io, sotto questo rapporto, se non la posta, a ogni istante rimessa in gioco, della lotta fra un'altra società formata di qualche miliardo di cellule nervose raccolte nel formicaio del mio cranio, e il mio corpo che le serve da robot! Né la psicologia né la metafisica né l'arte possono servirmi da rifugio, miti ormai passibili, anche all'interno, di una sociologia di nuovo genere che nascerà un giorno, e che non sarà per loro più benevola dell'altra. L'io non è soltanto odioso: esso non ha posto fra un «noi» e un «nulla». E se finalmente scelgo questo «noi», benché sia ridotto a un'apparenza, è perché, a meno di non distruggermi – atto che sopprimerebbe le condizioni dell'opzione – non ho che una sola scelta possibile fra questa apparenza e il nulla. Ora, basta che io scelga perché, a causa di questa stessa scelta, io assuma senza riserve la mia condizione di uomo: liberandomi così di un orgoglio intellettuale di cui misuro, da quella del suo oggetto, tutta la vanità, accetto anche di subordinare le sue pretese alle esigenze oggettive della liberazione di una moltitudine a cui i mezzi di una tale scelta sono sempre negati.

Come l'individuo non è solo nel gruppo e ogni società non è sola fra le altre, così l'uomo non è solo nell'universo. Quando l'arcobaleno delle culture umane si sarà inabissato nel vuoto scavato dal nostro furore; finché noi ci saremo ed esisterà un mondo – questo tenue arco che ci lega all'inaccessibile resisterà: e mostrerà la via inversa a quella della nostra schiavitù, la cui contemplazione, non potendola percorrere, procura all'uomo l'unico bene che sappia meritare: sospendere il cammino; trattenere l'impulso che lo costringe a chiudere una dopo l'altra le fessure aperte nel muro della necessità e a compiere la sua opera nello stesso tempo che chiude la sua prigione; questo bene che tutte le società agognano, qualunque siano le loro credenze, il loro regime politico e il loro livello di civiltà; in cui esse pongono i loro piaceri e i loro ozi, il loro riposo e la loro libertà; possibilità, vitale per la vita, di distaccarsi e che consiste – addio selvaggi! addio viaggi! – durante i brevi intervalli in cui la nostra specie sopporta d'interrompere il suo lavoro da alveare, nell'afferrare l'essenza di quello che essa fu e continua a essere, al di qua del pensiero e al di là della società; nella contemplazione di un minerale più bello di tutte le nostre opere; nel profumo, più sapiente dei nostri libri, respirato nel cavo di un giglio; o nella strizzatina d'occhio, carica di pazienza, di serenità e di perdono reciproco che un'intesa volontaria permette a volte di scambiare con un gatto.

DISEGNI

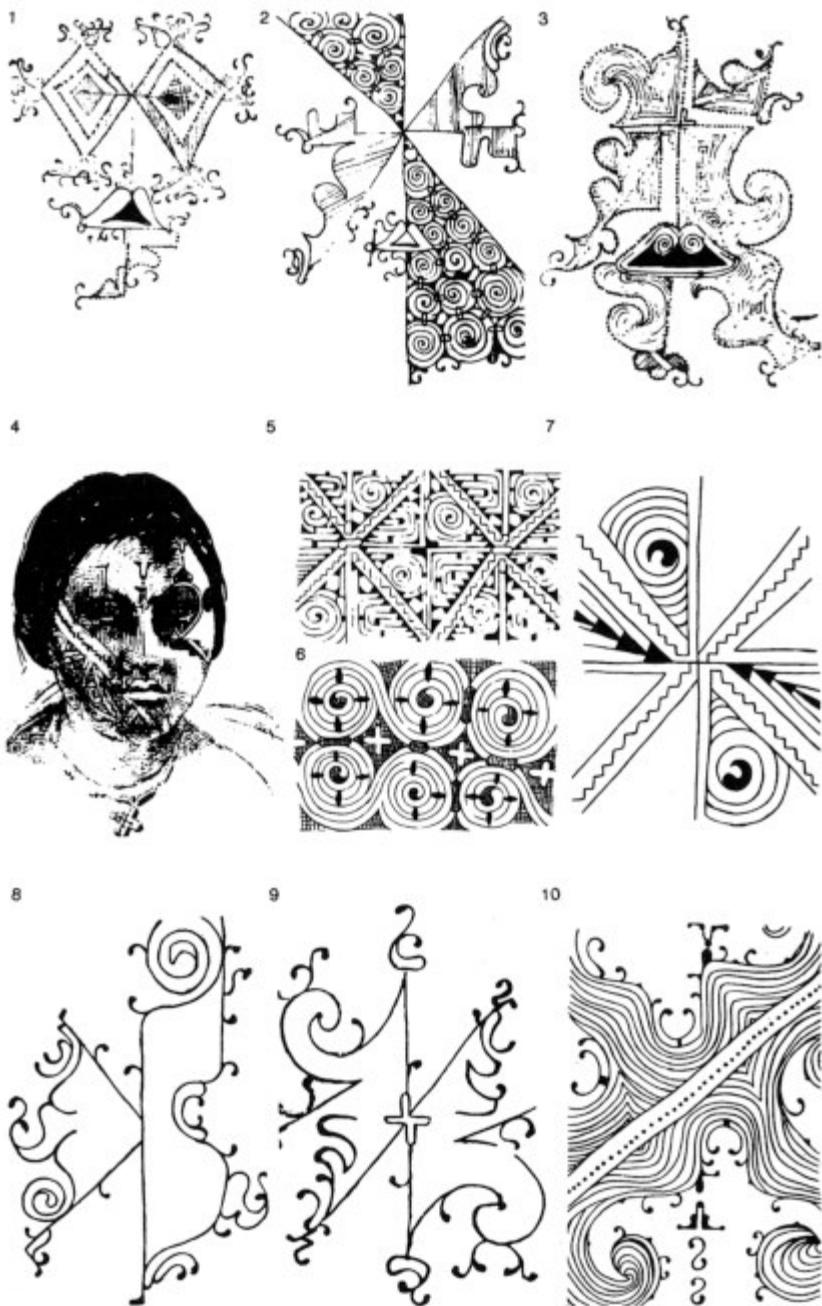


1. Una *figa* antica trovata a Pompei (l'estremità del pollice è rotta) 2. Carro da buoi; dettaglio dell'assale 3. Calvario rustico dell'interno dello stato di São Paulo, adorno di oggetti rustici raffiguranti gli strumenti della Passione

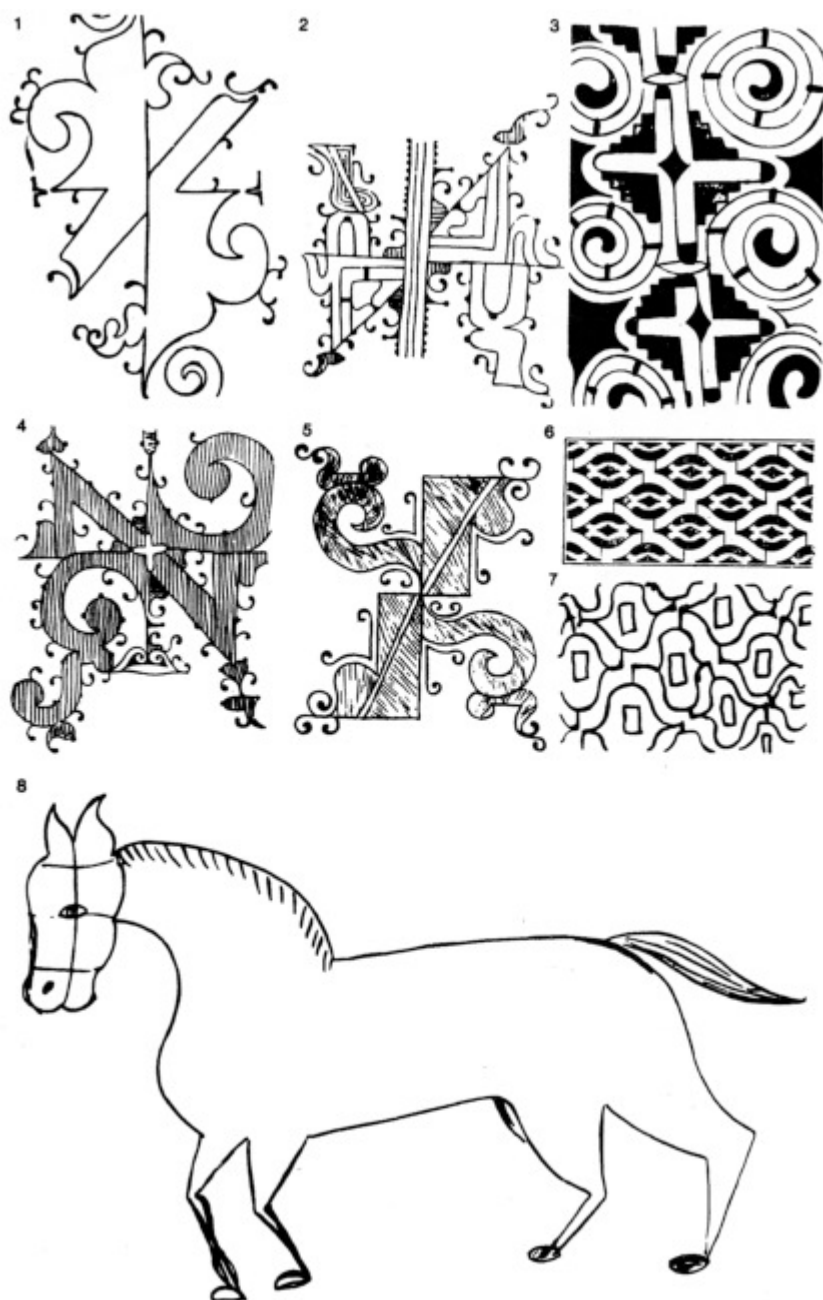


1. Vasellame kaingang 2. Vaso per acqua, dipinto in rosso chiaro e verniciato con resina nera 3, 4, 5. Tre esemplari di ceramiche caduveo 6, 7. Due statuette in legno scolpito: a destra il *Piccolo Vecchio*, a sinistra la *Madre dei Gemelli* 8. Gioielli caduveo fatti di monete martellate e di

ditali 9, 10. Due statuette, a sinistra in pietra a destra in legno, raffiguranti personaggi mitologici



1. Pittura del viso; disegno originale di donna caduveo 2, 3. Altri dipinti; disegni indigeni 4. Una bella caduveo nel 1895 (da Boggiani) 5, 6. Motivi di pittura corporale 7. Motivi per decorazione della pelle dei caduveo 8, 9. Altri motivi per decorazione della pelle dei caduveo



1, 2. Motivi per dipinti su pelle dei caduveo 3. Motivo per decorazione di cuoio dipinto 4, 5. Due motivi di pittura facciale e corporale 6. Pittura corporale raccolta da Boggiani (1895) 7. Pittura corporale raccolta dall'Autore (1935) 8. Disegno eseguito da un ragazzo caduveo

1



2



3



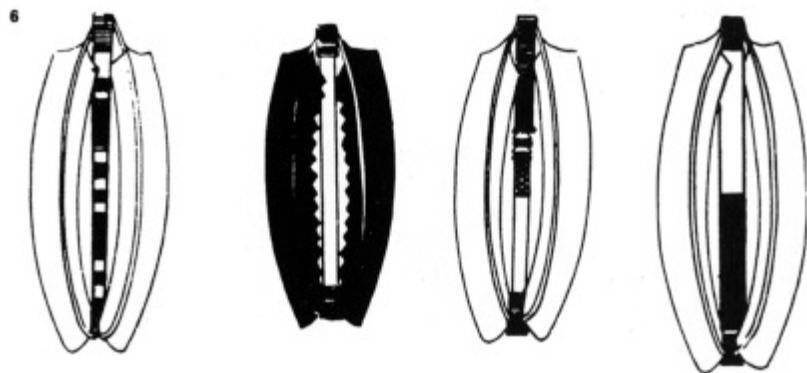
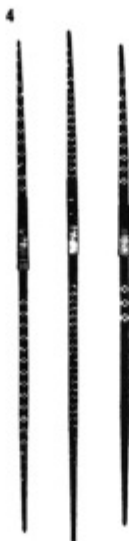
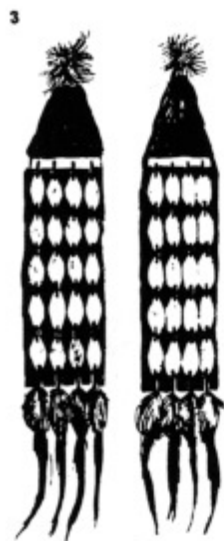
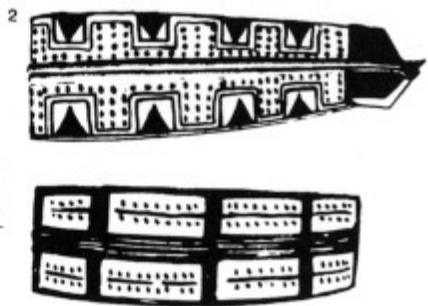
5



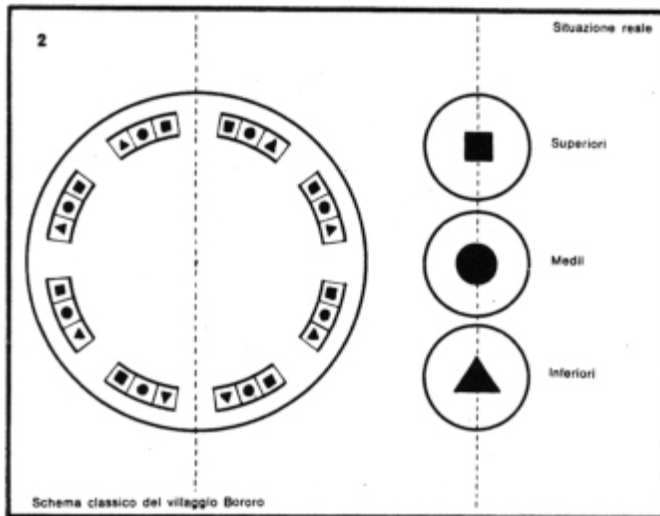
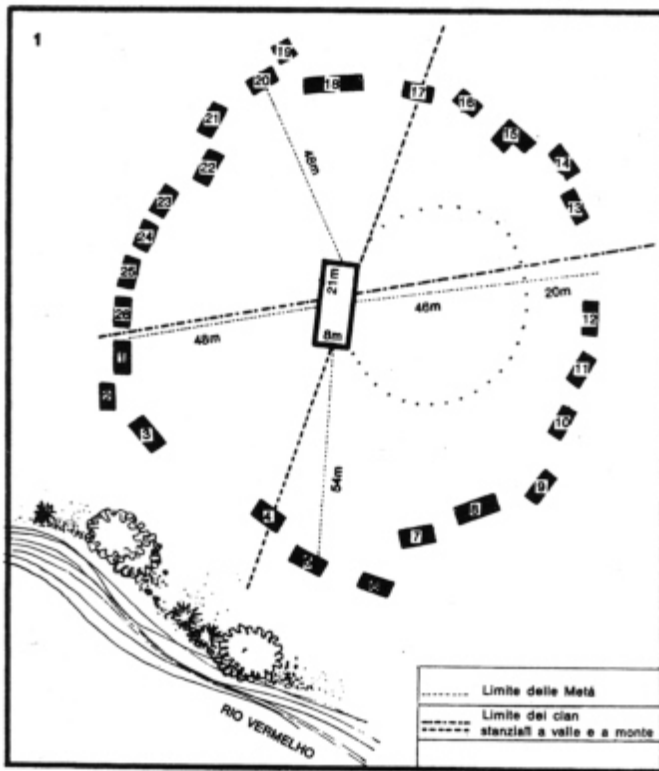
1, 2, 3. Disegni eseguiti da un ragazzo caduveo 4, 5. Pitture eseguite sul viso; si noti il motivo costituito da due spirali contrapposte che rappresenta il labbro superiore e si applica sullo stesso



1. Astucci per il pene dipinti 2. Astuccio in paglia per il pene 3. Ornamento del labbro e orecchini con elementi di madreperla e piume 4. Scodella di ceramica nera 5. Ciondolo ornato di zanne di giaguaro 6. Mazza di legno per finire il pesce 7. Un rombo 8. Due modelli (semplice e doppio) del «coltello da tasca» bororo



1. Diadema di piume di arara, giallo e blu, con il simbolo del clan 2. Acconciature di breve durata: nastro di paglia dissecata e dipinta 3. Orecchini da cerimonia, fatti di elementi di madreperla fissati su una scorza, ornati di piume e di capelli 4. Archi ornati di anelli di scorza disposti in modo caratteristico secondo il clan del proprietario 5. Pittura bororo raffigurante un officiante, delle trombette, un ninnolo e ornamenti diversi 6. Impugnature di frecce dipinte



1. Piano del villaggio di Kejara 2. Schema che illustra la struttura sociale apparente e reale del villaggio bororo



1. Monte Albán, Messico meridionale, bassorilievi detti «i danzatori» 2, 3. Antichi messicani. Sopra, costa del Golfo (Esposizione d'arte messicana, Parigi 1952); sotto, Messico del Sudest (American Museum of Natural History) 4. Hopewell, a Est negli Stati Uniti (da Ch. C. Willoughby, «The Turner Group of Earthworks», *Papers of the Peabody Museum*, Harvard University, vol. viii, n. 3, 1922) 5. Chavín, Perù settentrionale (da Tello)

1



2



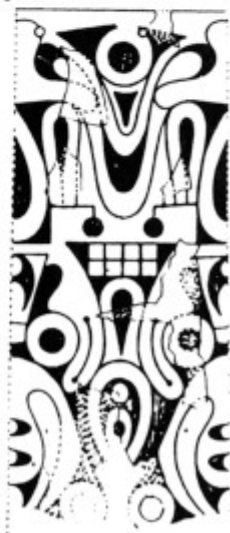
3



4



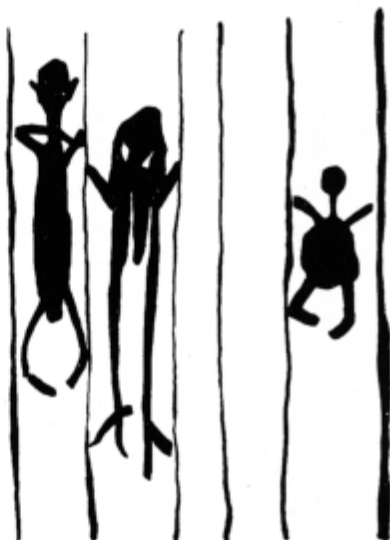
5



1, 3, 4, 5. Hopewell, a Est negli Stati Uniti (da W.K. Moorehead, *The Hopewell Mound Group of Ohio*, Field Museum of Natural History, Chicago, Anthropological Series, vol. vi, n. 5, 1922) 2. Chavín, Perù settentrionale (da Tello)



1



2



3

1. Schegge di bambù che proteggono la pista d'accesso al villaggio 2, 3. Particolari di pitture su pareti di una capanna

IMMAGINI



Nalike, capitale del paese dei caduveo



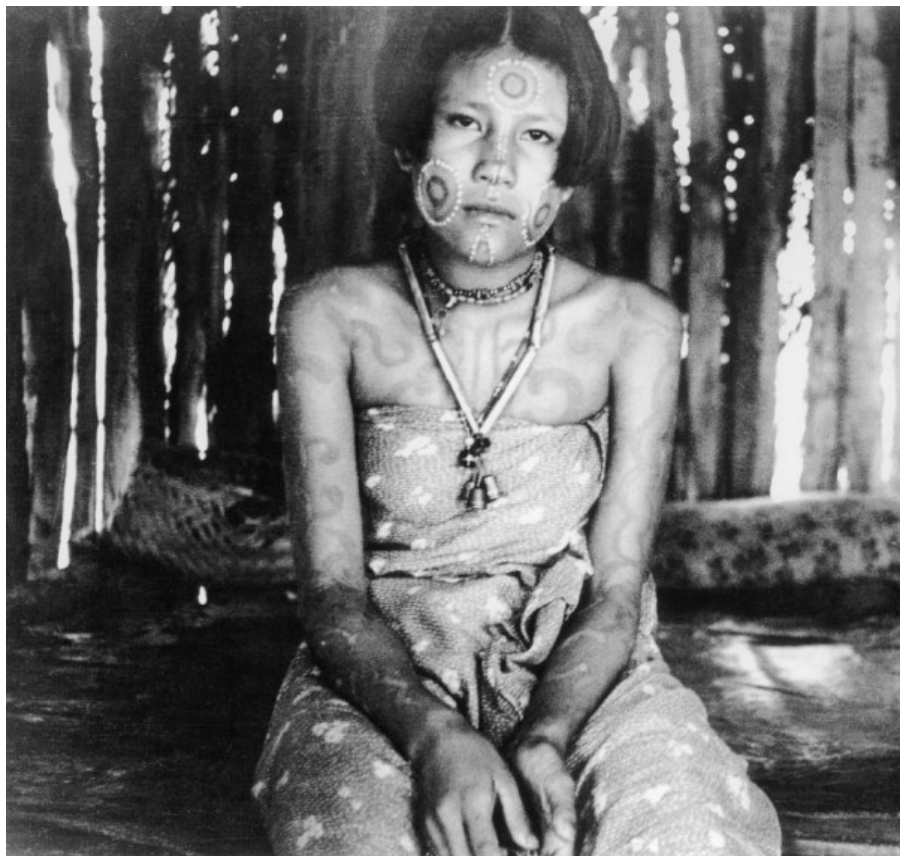
Foresta vergine del Paraná



Donna caduveo col viso dipinto



Donna caduveo col viso dipinto



Adolescente caduveo acconciata per la festa della pubertà



Il villaggio dei bororo kejara: al centro la casa degli uomini, sullo sfondo capanne della metà tugaré



Pasto dei bororo nella casa degli uomini



Fra i bororo. Il miglior informatore dell'Autore in tenuta da cerimonia



Danza funebre tra i bororo



Un riparo di foglie dei nambikwara durante la stagione della siccità



Lavori artigianali sotto i ripari: questa donna perfora un frammento di conchiglia destinato agli ornamenti



Lo stregone Sabané dei nambikwara



Gli uomini nambikwava si divertono alle gare di tiro con l'arco.



Sport di squadra nambikwara giocato con una palla di caucciù su un terreno spoglio tipico di alcuni posti del territorio



Una famiglia poligama dei nambikwara



Donna nambikwara che allatta nella posizione indigena



La siesta (nambikwara)



Intimità (nambikwara)



Scherzi fra coniugi nambikwara



Tenerezze familiari fra i nambikwara



Tenerezze familiari fra i nambikwara



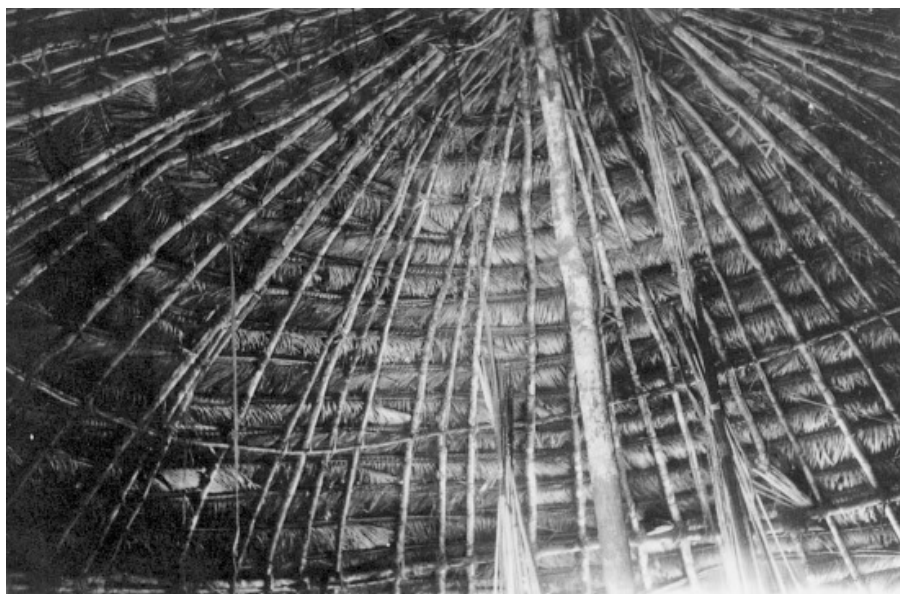
Ragazzino nambikwara con ornamento al naso e una fibra rigida ornamentale al labbro superiore



Giovinetta nambikwara con una scimmia



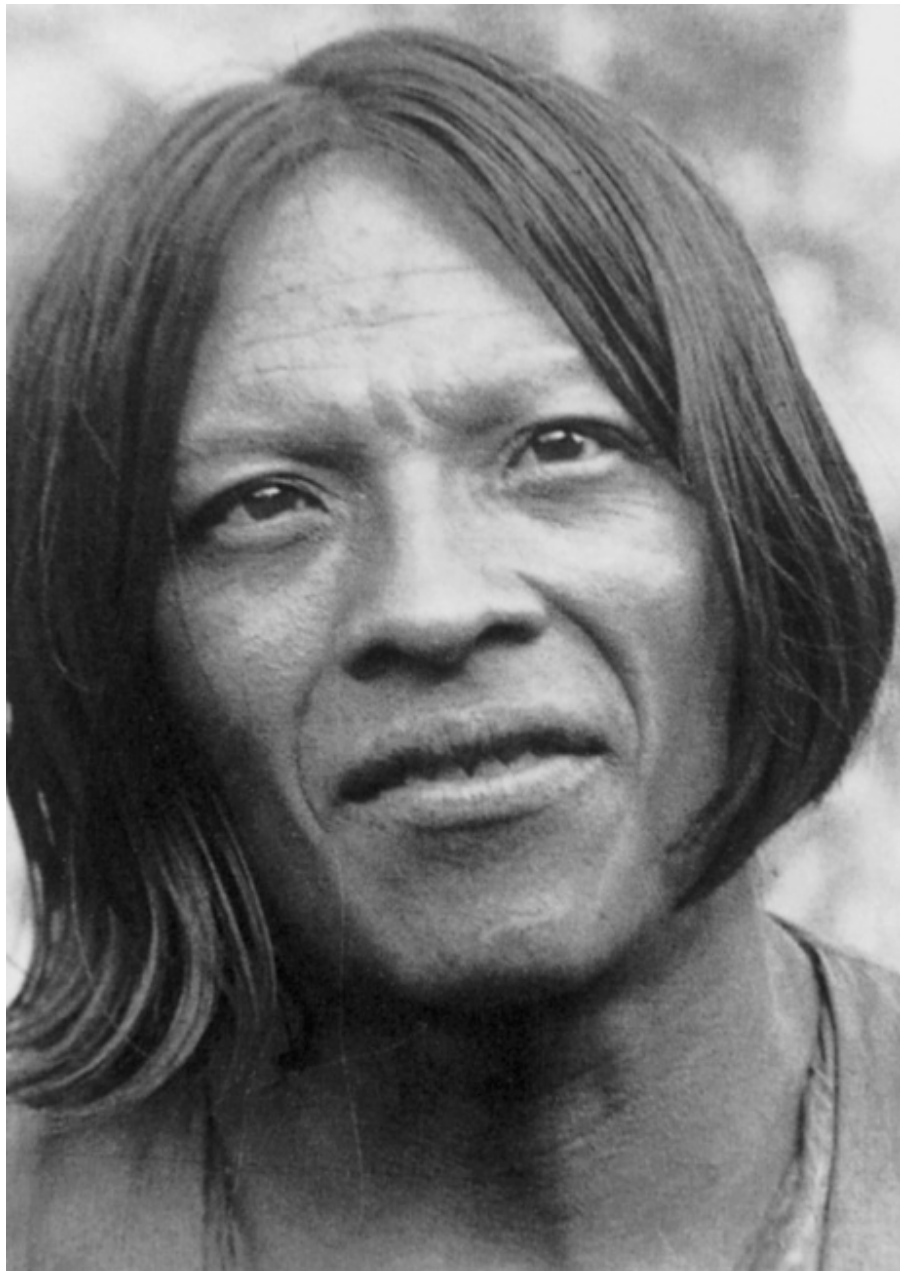
Sorrisi nambikwara



La cupola di una capanna mundé vista dall'interno



Kunhatsin, principale moglie di Taperahi, capo dei tupi kawahib, che porta il suo bambino



Taperahi, il capo dei tupi kawahib



Un uomo tupi kawahib (Potien) che scortica una scimmia



La carne viene messa ad affumicare su un *baucan*



Trasporto di imbarcazioni al passaggio di una rapida sul Rio Paraná

Bibliografia

- Boggiani Guido, *Viaggi d'un artista nell'America meridionale*, Roma 1895.
- Bougainville Louis Antoine de, *Voyage autour du monde*, Paris 1771.
- Colbacchini Antonio, *I Bororos orientali*, Torino 1925.
- Évreux Yves de, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613-14*, Leipzig e Paris 1864.
- Gaffarel Paul, *Histoire du Brésil français au xvi^e siècle*, Paris 1878.
- Handbook of South American Indians*, a cura di J. Stewart, 6 voll., Smithsonian Institution, Washington 1946-1950.
- Léry Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, nuova edizione a cura di P. Gaffarel, 2 voll., Paris 1880.
- Lévi-Strauss Claude, *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, in «Journal de la Société des Américanistes», nuova serie, vol. xxviii, 1936.
- , *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des Américanistes, Paris 1948.
- , *Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong (Pakistan)*, in «Revue de l'Histoire des religions», 1952.
- Mombeig Pierre, *Pionniers et planteurs de São-Paulo*, Paris 1952.
- Nimuendaju Curt, a) *The Apinayé*, in «Anthropological Series», Catholic University of America, n. viii, 1939; b) *The Serente*, Los Angeles 1942.
- Oberg Kalervo, *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, n. xv, Washington 1953.
- Ribeiro Darcy, *A arte dos índios Kadiuéu*, Rio de Janeiro s.d. (1950).
- Roosevelt Theodore, *Through the Brazilian Wilderness*, New York 1914.
- Roquette Pinto Edgard, *Rondonia*, Rio de Janeiro 1912.
- Sánchez-Labrador José, *El Paraguay Católico*, 3 voll., Buenos Aires 1910-17.
- Silva Rondon Candido Mariano da, *Lectures Delivered by...*, pubblicazioni della Rondon Commission, n. xliii, Rio de Janeiro 1916.
- Steinen Karl von den, a) *Durch Zentral-Brasilien*, Leipzig 1886; b) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilien*, Berlin 1894.
- Tello Julio César, *Wira Kocha*, in «Inca», vol. i, 1923; *Discovery of the Chavin culture in Peru*, in «American Antiquity», vol. ix, 1943.
- Thevet André, *Le Brésil et les Brésiliens*, in *Les classiques de la colonisation*, vol. ii; scelta

di testi e note a cura di Suzanne Lussagnet, Paris 1953.

Sommario

Copertina

Colophon

Frontespizio

Occhiello

Esergo

PRIMA PARTE. Fine dei viaggi

1. Partenza

2. In navigazione

3. Antille

4. Ricerca di potenza

SECONDA PARTE. Giornale di viaggio

5. Guardando indietro

6. Come si diventa etnologi

7. Il tramonto

TERZA PARTE. Il Nuovo mondo

8. La fossa nera

9. Guanabara

10. Passaggio del Tropico

11. São Paulo

QUARTA PARTE. La terra e gli uomini

12. Città e campagne

13. Zona di pionieri

14. Tappeto volante

15. Folle

16. Mercati

QUINTA PARTE. Caduvei

17. Paraná

18. Pantanal

19. Nalike

20. Una società indigena e il suo stile

SESTA PARTE. Bororo

21. L'oro e i diamanti

22. Buoni selvaggi

23. I vivi e i morti

SETTIMA PARTE. Nambikwara

24. Il mondo perduto

25. Al sertão

26. Lungo la linea

27. In famiglia

28. Lezione di scrittura

29. Uomini, donne, capi

OTTAVA PARTE. Tupi kawahib

- 30. *In piroga*
- 31. *Robinson*
- 32. *Nella foresta*
- 33. *Il villaggio dei grilli*
- 34. *La farsa del Japim*
- 35. *Amazzonia*
- 36. *Seringal*

NONA PARTE. Il ritorno

- 37. *L'apoteosi di Augusto*
- 38. *Un bicchierino di rum*
- 39. *Taxila*
- 40. *Visita al Kyong*

DISEGNI

IMMAGINI

Bibliografia